

مشكلات الحضارة

شروط النهضة

تأليف
مالك بن نبي

ترجمة
عمر كامل مسقاوي
عبد الصبور شاهين

تقديم
محمد همام

دار الكتاب اللبناني
بيروت

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصرى
القاهرة


مشكلات الحضارة
شروط النهضة

هــذا الكـتـاب

طُبع لأول مرة باللغة الفرنسية عام (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ويلخص المشروع الفكري لمالك بن نبي؛ ذلك المشروع الذي يقوم على محورية الفكرة الدينية في صناعة التاريخ وفي التغيير الاجتماعي. وقد سلك منهجًا تحليليًّا اجتماعيًّا ونفسيًّا يمزج بين العلاقات الاجتماعية والمعرفة الإنسانية والغيب والطبيعة والتاريخ.

ويؤكد أن مشكلة الأمة في جوهرها (مشكلة حضارة)، وحلها هو استعمال مفاتيح أساسية هي الإنسان والتراب والزمن، ممتزجة بالفكرة الدينية؛ بها يمكن تحقيق النهضة والدخول إلى التاريخ. وقدم عرضًا نقديًّا لنظريات بناء الحضارة، دارسًا أطوار الحضارة الإسلامية من خلال رصد العلاقة بين الفكرة وحاملها، معتمدًا على التحليل النفسي والرصد الدقيق للصور الزمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين الفكرة الدينية والفرد والحركة والنشاط الذي ينبعث من تواصلهما لتأسيس شبكة روابط داخلية.

ويبين أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ومفككة أو ملفقة؛ بل هي جوهر متكامل ومتداخل ينتظم الأشياء والأفكار والروح والمظاهر، ويتجه نحو التاريخ الإنساني.

في الفكر النهضوي الإسلامي



في الفكر النهضوي الإسلامي

مشكلات الحضارة

شروط النهضة

تأليف

مالك بن نبي

ترجمة

عمر كامل مسقاوي

عبد الصبور شاهين

تقديم

محمد همام

٢٠١٢

دار الكتاب المصرى

القاهرة



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب اللبنانى

بيروت

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

بن نبي، مالك، 1905-1973 م.

مشكلات الحضارة : شروط النهضة / تأليف مالك بن نبي ؛ ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين ؛ تقديم محمد همام.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2011.

ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-132-1

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

1. التغير الاجتماعي. 2. المشاكل الاجتماعية. 3. التقدم الاجتماعي. 4. الإسلام و المجتمع. أ. شاهين، عبد الصبور. ب. مسقاوي، عمر كامل. ج. همام، محمد. د. العنوان. هـ. السلسلة.

ديوي – 303.44 2011554478

ISBN: 978-977-452-132-1

رقم الإيداع: 9841/2011

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون (Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّين»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا – في إطار هذا المشروع – بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب

المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي

غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية

والمشرف العام على المشروع

تقديم

محمد همام

مالك بن نبي: مفكر شاهد ومشروع متجدد

(١٣٢٣-١٣٩٣هـ/١٩٠٥-١٩٧٣م)

كان مالك بن نبي واعيًا بتجاهله في مجتمعه، بل في محيطه العربي والإسلامي؛ ومع ذلك كان صلبًا في مقاومته الفكرية للاستعمار، وكذا لورثته من بعده. وكان يراهن في مشروعه الفكري على الشعب بعد وعيه وصحوه وكشفه لزيف المثقفين العملاء للاستعمار؛ فقال في مذكراته: «إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجل أولئك المثقفين، ولكن أكتبها للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحيانًا أفلامًا كاذبة، والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات مع مخلفات العهد الاستعماري»[(١)]، وعليه فمجرد الاهتمام بمشروع مالك بن نبي الفكري هو علامة صحو ويقظة في مجتمعنا وحياتنا الثقافية بعامة. فقد قدم مالك في مشروعه تطبيقًا عربيًّا إسلاميًّا لعلم تاريخ الأفكار من خلال إبداع وحدات فكرية (Unit-Ideas)

(١) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دمشق، دار الفكر، ص:٢٨٨.

كوحدات تحليلية قياسية لمجموعة من الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية. هذه الوحدات الفكرية تشكل اللبنات الأساسية لتاريخ الأفكار. كما عمل مالك بن نبي على رصد امتداد هذه الوحدات الفكرية وكذا انحسارها، ومدى ترابطها وتفككها عبر الحقبة الزمنية الواحدة، أو عبر الحقب الزمنية المتتالية.

أولاً: حياة مالك بن نبي

١- طفولة تعسة ومسار دراسي متميز

عاش مالك بن نبي- الذي ولد عام (١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) في مدينة قسنطينة شرق الجزائر- في طفولته ظروفًا عسيرة جدًّا؛ إذ مات عمه الأكبر في قسنطينة، وكان قد تبناه منذ أمد بعيد، مما جعل زوجته تعيده إلى أهله في تِبِسَّة على الرغم مما خلفه رجوعه من أسى في نفس زوجة عمه وفي نفسه، ولكن مواردها لم تكن تسمح بإعالته[١]. وعاد إلى تِبِسَّة ليقضي فترات من شبابه في تلك المدينة التي نجت من تسلط النموذج الاستعماري الفرنسي بحكم ما تميزت به من عناصر الدفاع الذاتي ضد الأوروبيين؛ إذ لم يكن في تربتها ما يستهوي المستعمر، وكذلك طبيعة أنظمتها الاجتماعية التقليدية المغرقة في المحلية. وكان سكانها أشد حرصًا على فضائلهم وتقاليدهم[٢].

(١) المرجع السابق، ص: ١٨.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢١.

أصيب مالك بن نبي خلال السنوات الأخيرة من الدراسة في تِبِسَّة بمرض في العينين مما جعل ساعة القراءة في المدرسة، بالنسبة له، جحيمًا لا يطاق؛ فمنذ السطرين الأولين أو الثلاثة يصبح نظره ضبابيًّا لا يستبين معه الحروف. وكان يزعجه أن يضطر إلى القراءة المهجاة أمام زملائه، وهو يفرك عينيه عند كل مقطع من غير أن يصارح المعلم بأنه لا يستطيع القراءة؛ خوفًا من إلغاء انتسابه إلى المدرسة، وإيقاف متابعته دراسته بدعوى عدم الأهلية الصحية. ولم يجد بُدًّا من مصارحة أهله بآلامه، وعرضوه على طبيب العيون في قسنطينة. ومنذ تلك اللحظة وهو يضع نظارات على عينيه[١]. ويحكي مالك بن نبي أن الشباب الأوروبيين كانوا يعيرونه بضعف بصره ويسمونه بـ «أبو أربع عيون»! وشكل أولئك الشباب عنصر تحدٍّ بالنسبة لمالك بن نبي، خصوصًا أن أوضاعه الاجتماعية بدأت تتحسن عند حصول أبيه على وظيفة في المجتمع المختلط لتبسة بفضل ما تعلمه قديمًا في المدرسة[٢]. كما أصيبت أمه بمرض خطير، وأجرت عملية جراحية غير ناجحة عرضت حياتها لمخاطر أخرى. ويحكي مالك أنه بكى لمرض أمه بمرارة خوفًا عليها وتألمًا لحالها[٣].

وحصل سنة (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م) على شهادة الثانوية، وسافر إلى فرنسا في تجربة غير موفقة، ثم عاد إلى تبسة واشتغل في المحكمة الشرعية متطوعًا.

(١) المرجع السابق، ص: ٥٠-٥١.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤.
(٣) المرجع السابق، ص: ٥٧.

وبعد أربع سنوات عاد إلى فرنسا لاستكمال دراسته. وكان ينوي الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية إلا أن سحنته لم تسعفه في ذلك! فدخل إلى معهد البوليتيكنيك وتخرج فيه مهندسًا كهربائيًّا سنة (١٣٥٤هـ/١٩٣٥م). تعرض لمضايقات كثيرة في فرنسا، وصعب عليه الحصول فيها على عمل وهو المهندس المبرز؛ ففكر في التوجه إلى الحجاز، لكن ظروفًا حالت دون ذلك، فتوجه إلى مصر.

٢- مغادرة الكُتَّاب والدخول إلى المدرسة الفرنسية وبداية التكوين المزدوج

يحكي مالك بن نبي أنه كان كثير التردد على المسجد، وكانت تلذ له المشاركة في صلاة الجمعة مرتديًا قميصه الأبيض المزركش، وبرنصه الصغير؛ ملابس أهدتها له زوجة عمه التي رعته في طفولته في قسنطينة[١]. وكان يزاوج بين الذهاب إلى المدرسة الفرنسية، والتردد على مدرسته القديمة لتعلم القرآن؛ إذ كان يقصدها كل يوم في الصباح الباكر إلى حدود الثامنة ليتوجه إلى المدرسة الفرنسية، وكان يجد في ذلك صعوبة كبيرة. وقد بدأ يلمس الفرق بين المنهجين التربويين في الكُتاب القرآني وفي المدرسة الفرنسية؛ فبدأ يتغيب عن الكتاب، مما عرضه لعقاب الأب والمعلم، فزاد كرهًا للكُتَّاب فغادره، وهو لم يتجاوز سورة (الأعلى) رغم قضائه فيه أربع سنوات[٢].

(١) المرجع السابق، ص: ٢٥-٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤.

وتفرغ للمدرسة الفرنسية. وكان مميزًا بين أقرانه من الأوروبيين. وبدأ مساره الدراسي الذي ارتاح له، لكنه لم يفقد انشداده إلى أصالته تراثًا وترابًا وإنسانًا. ونال حظه الوافر من تعلم اللغة العربية من معلمته «بهيجة» في قسنطينة، رغم أنه كان يجد صعوبة في استيعاب الحالات الشاذة في اللغة العربية، أي التي لا تستند إلى قاعدة، كما اكتسب عناصر الأصالة مع الأساتذة العرب خاصة الشيخ «مولود بن موهوب» الأستاذ في المدرسة وفتى المدينة[١]. فهو كان ينتسب إلى فصل التلاميذ الذين يعدون ليصبحوا عدولاً من خلال دراسة القضاء الشرعي، وهو يشعر بأنه حامل لرسالة قومية، رغم أن المعلم مسيو (مارتان Martin) كان يعدهم ليكونوا أمناء لروح العلمانية. وعند عودته إلى قسنطينة عاش في قسم الداخلية (١٣٣٨هـ/١٩٢٠م)، وفيها بدأت تجربته الشبابية في النضج، وانفتح على القراءة والمطالعة في الفكر الأوروبي والفرنسي على الخصوص، وفي النوادي الفكرية المتعددة التي كان يحضرها. في تلك الفترة قرأ: بيير لوتي (Pierre Loti)، وكلود فارير (Cloude Farrère)، و (L'azyode)، وفاقدات السعادة (Le désenchanté)، والرجل الذي اغتال (L'homme qui assassina). كما بدأ الشرق القديم يستهويه بأمجاده ومآسيه، وكان الحديث عنه يبكيه ويبهره. «إنما في الحالات جميعها يشدني إلى شيء خُبئ في نفسي بدأت أدركه في شيء من الصعوبة»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٥.
(٢) المرجع السابق، ص: ٦٤.

٣- ذكرى الاستعمار في تشكيل شخصية مالك بن نبي

تشكلت البنيات الإدراكية الخاصة بالاستعمار عند مالك بن نبي من خلال حكايات جدته الحاجة (بايا) التي عمَّرت حتى جاوزت المائة؛ والتي أورثت العائلة الكثير من مشاهداتها وذكرياتها القديمة، وكذلك مما حكته له جدته من أمه الحاجة (زوليخة)، ذكريات كلها وصف لبشاعة المستعمر، واعتدائه على السكان المحليين في قسنطينة وغيرها من مدن الجزائر. وكانت الجدة (زوليخة) مدرسة مالك الأولى في الوعي بالاستعمار؛ فمعها تكونت مداركه، وكثيرًا ما كان يقوم بعمليات استبطان لتركيز التأمل والبحث في روايات الجدات حول الاستعمار لاستشكال قضايا نهضوية كبيرة، وطرح أسئلة محرجة تتعلق بضرورة مقاومة المستعمر ورفض معايشته، وبالمقابل البحث في أسبابه العميقة.

لقد تدخلت إذن عناصر كثيرة في تشكيل شخصية مالك بن نبي: الطبيعة الجافة والقاسية لمدينة تبسة، والتواجد الاستعماري المكثف بمدينة قسنطينة، والطفولة التعسة، وحكايات الجدات حول بشاعة المستعمر، والتعليم المزدوج بين الكُتَّاب القرآني والمدرسة الفرنسية. كل هذا ولَّد تحديًا لدى مالك بن نبي، وبث فيه رُوح الانتفاض الفكري والإصلاحي، وطبع كل حياته.

ثانيًا: تأثره برواد الحركة الإصلاحية العربية

١- مالك بن نبي يعتبر نفسه من أعضاء حركة الإصلاح

كان هاجس الدراسة الأزهرية يسكن مالك بن نبي، وقد تعمق فيها، وعلى الخصوص عند استقباله في باريس وفدًا من علماء الأزهر جاء إلى السوربون لإعداد شهادات الدكتوراه، وكان من بينهم الشيخ محمد عبد الله دراز (١٣١٢-١٣٧٧هـ/ ١٨٩٤-١٩٥٨م). وكان مالك بن نبي يَطَّلِع من خلالهم على أحوال الشرق الفكرية والسياسية، وكان يدرسهم الفرنسية[(١)]. ويعتبر مالك بن نبي نفسه أحد أعضاء حركة الإصلاح[(٢)]. وكان قريبًا جدًّا من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كان يرأسها بن باديس (١٣٠٧-١٣٥٩هـ/١٨٨٩- ١٩٤٠م).

٢- التأثر برواد النهضة العربية

اطلع مالك بن نبي على كتاب «الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق» لأحمد رضا، وعلى كتاب «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، وعلى ترجمتها الفرنسية التي قام بها الشيخ مصطفى عبد الرازق بالاشتراك مع برنار ميشيل. ويعتبر مالك بن نبي هذين الكتابين الينابيع البعيدة والمحددة لاتجاهه

(١) المرجع السابق، ص: ٣٥٩.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٣٢.

الفكري؛ من خلال شواهد الكتاب الأول في رصد بهاء المجتمع المسلم في ذروة حضارته، وكذا مقدمة ترجمة «رسالة التوحيد» لمحمد عبده التي عرض فيها الشيخ مصطفى عبد الرازق غِنى الفكر الإسلامي عبر العصور[١].

لقد لعبت كتب حركة الإصلاح العربي- خصوصًا كتاب محمد عبده وتقديم الشيخ مصطفى عبد الرازق - دورًا في التصحيح المزاجي لمالك بن نبي، وشكلت بالنسبة له أداة فعالة للتنبيه في المجال الفكري، إذ حالت دون انجرافه، كما يحكي، إلى الرومانطيقية التي كانت شائعة في ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين[٢]. كما لم ينس مالك بن نبي دور صديقه محمد بن الساعي الذي أخذ منه طريقته في توجيهه الآيات القرآنية لتتخذ تفسيرًا اجتماعيًّا لحالة المجتمع المسلم، فمنه أخذ منهج التفسير الاجتماعي للظواهر والقضايا في الحياة بعامة، مما طبع مشروعه الفكري كله كما سنذكر لاحقًا.

٣- بدايات حركة الإصلاح العربي

اهتم مالك بن نبي بالتأريخ لحركة النهضة والإصلاح العربيين؛ فالمجتمع الجزائري، كبقية المجتمعات العربية، كان غارقًا في الخرافات، وانتظار المعجزات، حتى بزغ فجر الفكرة الإصلاحية، فتحطمت معابد الأوثان. واستيقظت الأمة

(١) المرجع السابق، ص: ٦٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٦٧.

العربية والإسلامية على نداء جمال الدين الأفغاني إلى يوم جديد وزمن جديد[١]. فدخل العالم الإسلامي في حقبة تاريخية جديدة هي النهضة. وطرح مالك بن نبي سؤالاً استشكاليًّا حول النهضة في وقت بزوغها، باحثًا عن مدلولها؛ إذ من الواجب أولاً أن نحدد المرض بالمصطلح الطبي، وأن تكون عندنا فكرة سليمة وصحيحة عنه؛ لأن الشعور به لا يعني بداهة الدواء والاستشفاء[٢]. وتحديد المرض والتخلص منه هو تحرر منهجي من أسبابه، وبالتالي التحرر من عوامل الانحطاط والتخلف[٣].

٤- محاولات النهضة وأسباب فشلها

إن انخراط مالك بن نبي في حركة الإصلاح وتجاوبه مع فكر النهضة لم يمنعاه من النظر في مشروع النهضة بشكل موضوعي لا يخلو من نقد واستقلالية؛ ففكر النهضة، بنظره، لم يستند إلى أطروحة متكاملة من حيث الأهداف والوسائل، وكذا أساليب التخطيط والنظر المستقبلي، إذ غلب عليها التقليد وضمر الإبداع[٤]. كما أن النزوع لاستهلاك الأشياء التي صنعها الغير وكدسها في عالمنا يجعلنا أكثر ميلاً في المجال النظري إلى تقليد أفكاره التي

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، الطبعة الحالية، ص: ٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٥٥.
(٣) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، دمشق، دار الفكر، ص: ٢٤٧.
(٤) المرجع السابق، ص: ٧٨.

صاغها من خلال خبراته وتجاربه الخاصة[١]. فمحاولات النهضة- برأي مالك بن نبي- لم تتبن الاجتهاد كخيار إستراتيجي في توجهها الأول، كما كان الأمر في العصر الإسلامي الذهبي؛ مما عرضها لانتكاسات بسبب طغيان التقليد[٢]. فصناعة التاريخ لا تتم بتقليد الآخرين، ولكن بفتح دروب جديدة لم يطرقوها، ولا فكروا في ولوجها[٣]. واستيراد الحلول عملية عاجزة ومنهج فاشل، بل لابد من وضع الحلول من خلال اعتبار الأمة وتقدير مركزها، واستحضار انتظاراتها من حيث الأفكار والعواطف والأقوال والخطوات، وتقدير طبيعة المرحلة التي تجتازها. من دون ذلك يصبح المسار انتحارًا[٤]. فالنهضة أولاً وأخيرًا هي حركة ضمير وحركة أمة تجمع بين سمو الفكر القرآني ورَكْب الفكر العلمي الحديث[٥]. ونهضة المجتمع وتنميته تتم- بنظر مالك بن نبي- في الظروف العامة نفسها التي تم فيها ميلاده وتألقه[٦].

---

(١) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق، دار الفكر، ص: ٨.
(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ص: ٨٦.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العام الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ص: ١٦٢.
(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٦٦.
(٥) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ص١٢٥.
(٦) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دمشق، دار الفكر، ص٧٦.

٥- نقد حركة الإصلاح

أ- قيمة النقد

آمن مالك بن نبي في مشروعه بفعالية النقد، وبقيمته المثلى في إدارك الأخطاء، وتصحيح مسار النهضة والإصلاح. والنقد عند مالك بن نبي ترتبط فعاليته بشرطين ضروريين، هما: الإخلاص للشهادة (جانب خُلقي)، والكفاءة للحكم (جانب فني)[١]. والنجاة لا تكون، بنظره، إلا من خلال نقد ذاتي حقيقي مع تأمل شامل، وندم دافع إلى الأمام[٢]. ويرى مالك أن النقد لم يدخل بعد في عاداتنا كما لم يستقر في عقولنا كممارسة مثمرة. ومازال النقد والتشويه مترادفين في لغتنا واعتقاداتنا[٣]. مع العلم أن النقد ممارسة فكرية راقية يتم فيها تبادل الآراء، وليس كيْل الشتائم وألفاظ التحيز. ويؤاخذ مالك بن نبي النهضة العربية وحركة الإصلاح على افتقادها موهبة النقد، وبذلك فقدت إحدى سمات التحضر الأساسية؛ فالنقد يحافظ للمجتمع على فعاليته وحيويته، وتلك وظيفة الثقافة داخل الفرد وداخل المجتمع[٤].

(١) مالك بن نبي، في مهب المعركة، دمشق، دار الفكر، ص: ١٤١.
(٢) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دمشق، دار الفكر، ص: ١٢٢-١٢٣.
(٣) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ١٠٦.
(٤) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، ص: ٨٤.

ب- نقد خطاب النهضة ومنهجية حركة الإصلاح

من هذا المنطلق الفكري- أي النقد- سعى مالك بن نبي إلى تقويم مسار حركة النهضة، والتنبيه على مجموعة من الانحرافات في طريقها. وكان من أهم منطلقات حركة النهضة الرجوع إلى «السلف»، وهو منطلق بنظر مالك بن نبي يعلمنا علم الكلام، ولا يقحمنا في تغيير مصير المجموعات الإنسانية[١]. كما أنه منطلق يجعل حركة النهضة مُغرقة في منطق العلم وليس في اكتساب منطق العمل والفعل والحركة؛ لذلك بقي مضمون التعليم تقليديًّا منذ قرون طويلة رغم التحولات التي شهدها العالم ويشهدها. وبقي التعليم مجرد مواعظ من أعلى المنابر تُلقى على جمهور لم يخضع للبحث والدراسة التداولية والاجتماعية؛ فتشكل جمهور مستمعين يحسنون الإنصات لاغير. وبذلك تحول مشروع النهضة إلى خليط من الأذواق والمواقف وضياع وسط الأشياء والحاجات بعيدًا عن الأفكار والوسائل[٢]. وإذا كانت بعض الانحرافات في مسار النهضة التي رصدها مالك بن نبي قد تبدو هامشية بالنظر إلى التحديات الكبرى، فهو مقتنع بأن أحد انحرافات مشروع النهضة هو تقدير نتائج الأسباب الكبرى، والانتقاص من نتائج الأسباب الصغرى، بل وإهمالها[٣]، وهو خلط بين جوهر الظواهر وأعراضها. إضافة إلى أن كل واحد من رواد حركة النهضة قد وصف الوضع

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٥٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٧٨.
(٣) مالك بن نبي، من أجل التغيير، دمشق، دار الفكر، ص: ١٠٩.

القائم تبعًا لرأيه ومزاجه ومن زاوية عمله، بين الرؤية العقدية والسياسية والتربوية، وهو حديث عن الأعراض والأشكال وليس غوصًا في الجوهر. وظل عمل الرواد مثل عمل طبيب يواجه حالة مريض بالسل الجرثومي، فلا يهتم بمكافحة الجراثيم وإنما يهتم بهيجان الحمى عند المريض[١]. هذا ما سبب لحركة النهضة تشتتًا في وسائلها على صعيد الأفكار، أو على صعيد التنفيذ والإنجاز. فكل الطرق تؤدي إلى روما، ولكن الطريق غير المنهجي هو أطول الطرق بلا شك، طريق المفاجآت التي تفاجئ العقل التائه، طريق السائح غير المتحقق من وجهته أو هدفه[٢]؛ لذلك فشل مشروع النهضة برغم وجود النيات الحسنة والدعوات الصادقة، لأننا لا نجد منهجًا سليمًا. وعليه فلا قيمة اجتماعية للنيات الحسنة في غياب مناهج فعالة؛ لذلك فشل التقليديون وكذلك العلمانيون في قيادة الأمة إلى نهضة حقيقية.

وما دامت الخلفية الدينية هي المُؤَطِّرة لمشروع النهضة، فقد ركز مالك بن نبي في نقده على طغيان النزوع الماضوي/السلفي في فكر النهضة، معتبرًا أن الاتجاه الصحيح لمجتمع ما يتم رصده من خلال تحديد اتجاه أفكاره؛ فإما إلى المستقبل أو إلى الخلف، وفي هذه الحالة يكون الالتفات إلى الماضي بصورة مَرَضية معوقًا للنظر المستقبلي[٣].

---

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٥٦.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الأسيوية، مرجع سابق، ص: ٨٠.
(٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٧٥.

وعليه، فقد كانت الخلفية السلفية لمشروع النهضة معوقة لمساره؛ إذ المشكل لم يكن، بنظر مالك بن نبي، في تلقين المسلم عقيدته، ولكن تعليمه الاستخدام الفعال لإيمانه في الحياة[1]. كما أن المشكلة ليست في الدفاع عن الإسلام ضد خصومه؛ لأن الإسلام يحمل في جوهره مقومات الدفاع الذاتية بأدلته وبراهينه وآياته، ولكن المشكل في كيفية دفاع المسلمين عن أنفسهم بما يوفره لهم الإسلام من وسائل الدفاع. والمسلم اليوم في حاجة إلى قيم الفعالية في الإيمان والعقيدة؛ هذه العقيدة التي فقدت صِلاتها الاجتماعية وقوتها الإيجابية؛ فإشكالية المسلم ليست في البرهنة على وجود الله، ولكن في الشعور الذاتي بوجوده، وأن يكون مصدرًا أساسيًّا للطاقة والعطاء والعمل الصالح[2]. بدون ذلك ستختل حركة التقدم النفسي في الفرد والمجتمع، وسيتحول الدين على صعيد الفرد إلى مَثل أعلى مغشوش تدعمه سلوكات فجة من التعالي والغرور، وحالة من القنوع البغيض وادعاء الكمال، في جو من الفقر الروحي والنقص النفسي، وغياب القدوة الشجاعة والمنهج الفعال.

٦- الأفق الجديد للنهضة والإصلاح

يرى مالك بن نبي أن النهضة لن تتحقق دون التحرر من أسباب التخلف ومن العوامل التي أدت بالأمة إلى الانحطاط. وبرغم المجهود الذي بذله رواد

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٣.

(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٥٤.

النهضة والإصلاح فإن مقترحاتهم لم تستطع التخلص من القواعد التقليدية، ومن مجالاتها العلمية المحدودة في التوحيد والكلام والفقه واللغة. هذا ما أخرج الفكر الإسلامي من مهماته التاريخية في مجالات حيوية وأساسية في التقدم مثل الاقتصاد؛ بسبب تشدد علماء الدين واعتراضهم على الاجتهاد الاقتصادي[١]، فغاب بذلك الضمير المسلم عن العالم[٢]. زاد من ذلك أن العالم الإسلامي يعيش في خليط بين التقليد والحداثة؛ خليط لم يصدر عن تخطيط واع أو توجيه علمي، خليط عبارة عن تلفيق بين عناصر مختلفة ومتناقضة، وثقافات متباينة، دون أدنى رابط منطقي أو طبيعي بينها. عالم يعيش في فوضى تصورية، وتحركه إدراكات مشوهة تعزز التقليد وتكديس الأشياء وتعميق فقر عالم الأفكار، وتقتل عناصر الإبداع الذاتي. فمشروع النهضة مُطالب بمعرفة عمر المجتمع واتجاهه وهدفه، المجتمع الذي نريد استنهاضه وتغييره. ويلح مالك بن نبي في تصوره للنهضة على ضرورة الجمع بين العلم والضمير، وبين الخلق والفن، وبين الطبيعة والغيب، وربط الأسباب بالغايات[٣]، مع ضرورة الانضباط لقانون إنساني عظيم هو أن التغيير يبتدئ بالنفس «إنها لشرعة السماء: غيِّر نفسك تُغيِّر التاريخ»[٤]، بناء على فلسفة توجيهية تتجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت، وتستثمر السواعد والعقول في أحسن الظروف الزمنية والوقتية[٥].

---

(١) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص: ٨.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ٢٤١.
(٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٦٩.
(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٤٢.
(٥) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، ص: ٦٧.

ثالثًا: الإطار المنهجي لمشروع مالك بن نبي

١- قيمة العلم الأخلاقية

يرى مالك بن نبي أن النهضة الناجحة لابد أن تكون آلتها العلم. كما أن الفكر يجب أن يتحول إلى حركة وعمل إيجابي. ورغم أن مالك بن نبي كان متأثرًا بالمنهج الديكارتي في تحديد مفهوم العلم بما هو مراقبة الأشياء وملاحظاتها بغية السيطرة عليها[(١)]؛ فإنه ظل يقدس العلم ويؤمن بقيمته الأخلاقية[(٢)]. فالعلم، بنظره، إذا تجرد من الأخلاق يقود إلى الكآبة[(٣)].

٢- المناخ العلمي

والعلم، بنظر مالك بن نبي، يتشكل داخل مناخ لا يرتبط فقط بتطور المعطيات العلمية، ولكن بالشروط النفسية والاجتماعية القادرة على الدفع في اتجاه تطور العلم واحتضانه[(٤)]. فالقرآن الكريم مثلاً في البيئة العربية الأولى خلق مناخًا عقليًا جديدًا، يقوم على نظام فلسفي تتجاوز آفاقه الضمير الجاهلي، والبيئة العربية التقليدية الجاهلية، واستطاع أن يوفر لأصحاب الطاقات والمواهب الجديدة في ذلك المجتمع فرصة التحرر من قيود الجاهلية وحميتها وأفكارها الاجتماعية،

(١) مالك بن نبي، من أجل التغيير، مرجع سابق، ص: ٥٥.
(٢) مالك بن نبي، يوميات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص: ٣٦٧.
(٣) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ٧٥.
(٤) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٨٣-١٨٤.

فوقع تطابق مثالي وفعال بين العمل الصالح وسمو النفوس وطموحها، بعيدًا عن عادات الرخاوة والخمول والعجز[١].

٣- إصلاح العلم

وإيمان مالك بن نبي بقيمة العلم جعله مشدودًا إلى التجربة الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ ظل يتأمل في النموذج الذي قدمه هذا البلد العملاق بعدما خرج من حربين مدمرتين واتفاقيات سلام مكبلة ومعوقة للتقدم، إضافة إلى فقدانه لعالَم أشيائه، من بنيات تحتية وتجهيزات وإمكانات مادية، لكنه استطاع باحتفاظه بعالم أفكاره أن يبني كيانه من جديد[٢]! كما أن النموذج الألماني استطاع الربط الوثيق بين الثقافة والفعالية. وهذا الربط، بنظر مالك بن نبي، من سمات الإنسان المتحضر[٣]؛ لأن العلم إذا لم يتحول إلى ثقافة، والثقافة إلى فعل وحركة وعمل صالح، يبقى مجرد ترف لا مكان له في وطن ما يزال فقيرًا من الوسائل والأطر[٤].

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٢٤-١٢٥.
(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٣٥.
(٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٧١.
(٤) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ٣٩.

٤- الخلفية الاجتماعية لتحليل مالك بن نبي

أخذ مالك بن نبي أسلوبه الاجتماعي من صديقه المفكر «بن الساعي» الذي كان مغرمًا بالتوجيه الاجتماعي لمعاني آي القرآن الكريم عند إلقاء دروسه ومحاضراته[1]. كما لم يخف مالك بن نبي ازدواجية تكوينه المنهجي بين

(١) مالك بن نبي، يوميات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص: ٦٧. وبن الساعي هو «حمودة بن الساعي» ذكره مالك بن نبي كثيرًا في مذكراته «يوميات شاهد للقرن»؛ واعتبر أثره فريدًا عليه، ويسميه مرة محمد بن الساعي ومرة حمودة بن الساعي. وهو، بنظر مالك بن نبي، شخص مثالي وقدوة، وكان مخلصًا ذكيًا ومثقفًا بالعربية وبالفرنسية. لم يتم دراسته لأسباب نفسية واجتماعية. وكان عندما يلتقي مالك بن نبي بن الساعي يستمع إلى طريقته في توجيه الآيات القرآنية لتتخذ تفسيرًا اجتماعيًا لحالة المجتمع الإسلامي؛ مما كان يؤثر في نفسه (ص٦٧). سبقه مالك بن نبي إلى باريس التي وصلها حمودة الساعي سنة ١٩٣١م. التقاه مالك بن نبي في اجتماع للطلبة الوحدويين بمركز (لودرو رولان). عندها اكتشف مالك بن نبي توافقه مع حمودة بن الساعي في الأفكار والرؤية رغم البرودة التي ميزت لقاءهما الأول (٢٣٤). مع اختلاف في درجة التفاؤل والتشاؤم بين الصديقين، وميل مالك بن نبي إلى الإصلاح والوهابية، وتحفظ حمودة بن الساعي عليهما. ولكنهما كان يتفقان فيما يخص دور الإسلام في النهوض بالشعوب الإسلامية، ودور الطالب في هذه النهضة. وكان حمودة بن الساعي مكلفًا بين زملائه في الحي اللاتيني في باريس بجمع المعلومات والوثائق، أهله لذلك كونه طالب فلسفة وكثير التردد على المكتبات. ويحكي عنه مالك بن نبي أنه كان يعاني من حالة عدم اتزان مشؤوم يجمع بين طموح جبار وإرادة واهية. وكان طموحه يعرقله عن العمل المشترك الخاضع للإرادتين، وضعف إرادته يعطله عن العمل الفردي المتواصل. وكان مالك بن نبي يفضله كثيرًا عن أبناء جيله الجزائري؛ لأنه الوحيد بنظره الذي يمكن العمل الفكري معه؛ لأن شيطان المعرفة قد استولى عليه منذ صباه. ويدين مالك بن نبي لحمودة بن الساعي في اتجاهه كاتبًا متخصصًا في شؤون العالم الإسلامي (ص ٢٣٥). وكان ينجز معه كل الأعمال اليومية الخاصة بالطلبة المغاربة بالحي اللاتيني في الوقت الذي بدأت في وسطهم الإرهاصات المبشرة بظهور الحركات الوطنية. (٢٣٦). وقد جمعتهما مناقشات طويلة ومعمقة في بيت مالك بن نبي. وكان يعتبره مالك من المثاليين الرافضين لكل تواطؤ عكس الواقعيين من الطلبة يومذاك، وهم المستعدون لكل التواطؤات مع الإدارة الاستعمارية. وكان مالك بن نبي وحمودة بن الساعي يمثلان النموذج المثالي والمقاوم وسط الطلبة الجزائريين. ويتذكر مالك بن نبي تلك المحاضرة التي ألح عليه حمودة بن الساعي لإلقائها في كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٣١، بعنوان «لماذا نحن مسلحون؟» =

= (ص ٢٣٨-٢٣٩). وكان لحمودة بن الساعي دور في اللقاء التعارفي الأول الذي دار بين مالك بن نبي والمستشرق الفرنسي المعروف (مسينيون) (ص ٢٣٩). وقد كان للمناقشات الفلسفية مع حمودة بن الساعي الدور الكبير في ترسيخ التوجه الحضاري في تحليل مالك بن نبي للقضايا السياسية والاجتماعية والفكرية. ويسمي مالك بن نبي علاقته بحمودة بن الساعي بمدرسة المعايشة؛ وهي التي يصير فيها التلميذ أستاذًا أحيانًا والأستاذ تلميذًا أحيانًا أخرى. (ص ٢٤١). وكان حمودة بن الساعي يتحفظ من الأنشطة السياسية المنظمة التي تعقدها بعض الأطراف. (ص ٢٤٥)، رغم أنه كان رفقة مالك بن نبي يمسحان شوارع باريس ودروبها على الأقدام لتوزيع منشورات جمعية العلماء المسلمين بالجزائر المناوئة للإدارة الاستعمارية.(ص ٢٤٣) وكان حمودة بن الساعي يزور مالك بن نبي في بيته مساء كل جمعة للمناقشة. ولا يكون موضوع الجلسة محددًا من قبل، وغالبًا ما تحدده الورقة الصغيرة التي يخرجها حمودة بن الساعي من جيبه، هي عبارة عن ملاحظة له أثناء مطالعته في الأسبوع أو مجرد مقال مقتطع من جريدة، فيدور الحديث وتستمر المناقشة إلى وقت متأخر من الليل. وهي مناقشات علمية وسياسية ودينية واجتماعية غالبًا، أو مجرد نقد لتسيير الأمور في الجزائر من طرف المسؤولين عن المعركة الإصلاحية أو عن الحركة الوطنية. والمناقشات كلها تدور حول محور الإسلام، مما جعل مالك بن نبي، يستفيد كثيرًا من خبرة صديقه وسعة اطلاعه في الموضوع؛ إذ لم يكن يغيب عنه ما يدور في الساحة العلمية والفكرية. وكان حمودة بن الساعي، بنظر مالك بن نبي، على مذهب الغزالي وباسكال في التفكير. (ص ٢٥٢). ويحكي مالك بن نبي أن حمودة بن الساعي ألقى محاضرة بعنوان (القرآن والسياسة) بجمعية الطلبة الوحدويين بباريس، وأعاد إلقاءها في نادي الترقي بالجزائر، ولفتت الأنظار في باريس والجزائر. كما ألقى محاضرة أخرى مؤثرة بمناسبة انعقاد مؤتمر الطلبة المغاربة بمدينة تلمسان. (ص ٢٥٧). وقد رسمت محاضرات حمودة بن الساعي، بنظر مالك بن نبي، منعطفًا جديدًا وذا دلالة كبيرة في تلك الفترة (١٩٣٢هـ)، وكانت ظاهرة جديدة في حينها؛ إذ أبرزت جيلاً جديدًا من الطلبة الجزائريين بدأ يتكلم اللغة العربية ويكتب بها، سواء أتقنها أم لم يتقنها، على عكس الجيل السابق الذي كان لا يستعملها، سواء كان يجهلها أو يتجاهلها. وكان حمودة بن الساعي يتقن العربية. (ص ٢٦٦). وكان مالك بن نبي يطمح رفقة صديقه حمودة بن الساعي إلى وراثة جمعية العلماء بعد الانتهاء من الدراسة، وكانا يأنسان في أنفسهما الجدارة لخوض المعركة السياسية، مع المحافظة على الخط الإصلاحي ونتائجه في الوطن، وهذا ما يميزهما عن بقية المثقفين. (ص ٣٠٤) وذكر مالك بن نبي معلومات أساسية عن شخصية حمودة بن الساعي، ومشاكله الاجتماعية، وخلافاته مع أخيه صالح بن الساعي حول الزعامة الأسرية (ص ٣٢٢)، وعمله في مصنع في باريس بصفة عامل.(ص ٣٣٧). كما ذكر مالك بن نبي أن مناقشاته مع حمودة بن الساعي كانت دائمًا محل مراقبة استخباراتية في باريس، خصوصًا أن غرفة مالك بن نبي تتردد عليها شخصيات فكرية ودينية وسياسية كان أبرزهم حمودة. (ص ٣٥٦-٣٥٧). واستقبل مالك بن نبي رفقة حمودة بن الساعي وفدًا من علماء الأزهر وبعثة من طلاب جامعة القاهرة، يتقدمهم الشيخ التاج =

خلفيتين شبه متناقضتين: خلفية سلفية تقليدية جذبت فكره وعقله منذ تكوينه الأول في الجزائر، دعمها إحساس روحي بالانتماء إلى الأمة الإسلامية، وخلفية غرسها فيه أساتذته الفرنسيون الذين صبوا فيه محتوى ديكارتيًّا ساعده، بنظره، في تبديد الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر[١]. وقد كان لأستاذه (بوبريتي Bobreiter) دور كبير في توجيهه فيما يقرأ من كتب. فبفضل تلك التوجيهات قرأ مالك بن نبي قصة التلميذ La disciple لبيار بورجي، والتي فتحت أمامه عالم النفس الذي أتاح لعقله الفتي أن يتخلى كما يذكر عن شيء من أوهامه وسذاجته[٢]. وكان يستغرق في هذا التوجه الديكارتي الصارم، ولا ينتشله منه إلى مطالعاته لكتب أصيلة

= والشيخ عبد الله دراز، وساعدوهم في تعلم اللغة الفرنسية واستفادا منهم معلومات كثيرة عن الحياة في الشرق.

ويرى مالك بن نبي، زمن كتابة مذكراته، أن حمودة بن الساعي ما زال في جبهة المعركة، ولم يركن بعد إلى الانزواء الذي سيجعل منه رجلاً يعيش إلى اليوم على هامش المجتمع بحكم عقدته ضد كل حياة اجتماعية. (ص ٣٧٧). وبقي حمودة بن الساعي مثقفًا مجهولاً لا نعرف عنه إلا أنه ولد سنة ١٩٠٢ بمدينة باتنة الجزائرية. تتلمذ على الشيخ عبد الحميد بن باديس. ورحل إلى باريس وتسجل في جامعة السوربون في قسم الفلسفة. كان له دور كبير رفقة صديقه مالك بن نبي في تنظيم الطلبة المغاربة بفرنسا وتحريضهم على المشاركة في الحركة الوطنية من أجل الاستقلال والإصلاح. ومازال الغموض يلف عدم استكمال دراساته في السوربون؛ وهناك من ربط الأمر بمضايقات الإدارة الاستعمارية وعملائها في فرنسا.

وعاد إلى الجزائر واستقر بمسقط رأسه بباتنة، وكان يشتغل كاتبًا عموميًّا بإحدى المقاهي الشعبية. وبقي في مهنته حتى مرض وتوفي سنة ١٩٩٨م. ومازالت كتبه مفقودة خصوصًا تلك التي تدوولت أسماؤها بين القراء وهي «كتابات حول ذكريات الشباب» و«في خدمة الجزائر»، و«في خدمة الإسلام» و«مذكرات رجل عانى الكثير».

(١) المرجع السابق، ص: ٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦.

في الثقافة الإسلامية في التوحيد والسيرة النبوية؛ مما يشكل له عودة روحية إلى أصوله الحضارية[١]. كما كان مالك بن نبي مغرمًا بمطالعة ابن خلدون، ويعتبر أطروحته النظرية هي الوحيدة في الثقافة العربية التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ، رغم أنها ظلت ميتة في الثقافة الإسلامية حتى نهاية القرن التاسع عشر[٢]. واستثمار مالك بن نبي لثقافته الاجتماعية في تحليل الظواهر الإنسانية وشبكة العلاقات الاجتماعية ينطلق من إيمانه المنهجي والعلمي بأن الدراسات الاجتماعية ليست دراسات تقنية ونهائية بقدر ما هي أداة نسبية، لكنها فعالة في التوجيه والتحليل وتجنب الأغلاط الفاحشة[٣]. وكان مالك بن نبي على وعي بالإشكالات المنهجية والمفهومية التي تعيشها العلوم الاجتماعية خصوصًا في البلاد الإسلامية؛ من حيث تحديد المصطلحات وتمثلها[٤]. كما استفاد من علم المناهج مما ميز كتاباته بالدقة التحليلية، والقوة في الاستدلال، والمنطق في الاستنتاج، زادها إحكامًا اطلاع مالك بن نبي الواسع على عيون الأدب والشعر العربيين وكذا الشروح عليها؛ فقد قرأ الشعر الجاهلي والأموي والعباسي، وأعجب بامرئ القيس والشنفرى وعنترة والأخطل وأبي نواس، كما اطلع على شعر المدرسة العربية الحديثة مع حافظ إبراهيم ومعروف الرصافي،

(١) المرجع السابق، ص:٦٦.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الأسيوية، مرجع سابق، ص١٤٩، و المسلم في عالم الاقتصاد، ص ١٦، ووجهة العالم الإسلامي، ص ١٨.
(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٥٩.
(٤) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٩.

واكتشف في مهجره شعر جبران خليل جبران وإليا أبي ماضي، ثم اطلع على الأدب الفرنسي، وتذوق روائعه مثل (البحيرة) للامارتين؛ كما بكى مع نظرات المنفلوطي وعبراته[١].

رابعًا: تأثره بمناهج الفكر الأوروبي

١- تأثر مالك بن نبي بالفكر الأوروبي

رغم نقد مالك بن نبي للتجربة الأوروبية في العلم والثقافة والمسار التاريخي، فإنه لم يخف أثر الثقافة الفرنسية عليه في تغيير مسار حياته وإنقاذه من الجهل. وكان لأساتذته الفرنسيين دور كبير في ذلك؛ فمنهم تشرب المنهج الديكارتي بكل إيحاءاته العقلانية والتجريبية، وأدواته الصارمة في الدراسة والتحليل، كما أبعده هذا المنهج عن فضاء العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات[٢]. وإضافة إلى المضمون المنهجي الديكارتي في تفكير مالك بن نبي اعتمد في تحاليله الاقتصادية على أفكار تايلور، ودعا إلى استثمارها عند استغلال الوسائل وضروب الأنشطة المتنوعة من أجل ردم الفجوات التي تفصله عن التقدم[٣]. ويقدم مالك بن نبي نفسه كنموذج للمثقف المزدوج الثقافة، لكنه مستقل عن

(١) مالك بن نبي، يوميات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص: ٨٦.
(٢) المرجع السابق، ص: ٦٥.
(٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

التقليد للثقافة الغربية، ومعتز بالانتماء لأصوله الحضارية؛ فبنظره قدم الفكر الإسلامي للحضارة الحديثة أطروحات فكرية راقية فيها إحساس بالقانون؛ إذ وضعت النظريات القانونية، وبناها الفقهاء/المفكرون على قواعد (الأصول). فكان التشريع الإسلامي سباقًا على المستوى العالمي إلى تقديم منظومة تشريع ذات طابع فلسفي متسق ومركب على مبادئ أساسية منتظمة، عكس القانون الروماني الذي كان عبارة عن ملفقات قانونية عفوية لا رابط عقلي بينها[1]. هذا الاعتزاز الحضاري والاستقلال الفكري أكسبا مالك بن نبي قدرات معرفية ومنهجية أهلته لإخضاع الغرب والاستعمار للدراسة الدقيقة، وجعلهما موضوع بحث، مما تفرد به عن غيره من المفكرين وأصحاب المشاريع العلمية.

٢- نقد العقل الغربي في تحيزه

وبرغم تأثر مالك بن نبي بمناهج كثيرة من المدارس الأوروبية، فقد تعامل مع إنتاج العقل الأوروبي باستقلالية، بل مارس نقدًا قاسيًا على العقل الغربي على مستويات عدة؛ فالعقل الغربي، بنظر مالك بن نبي، ذاتي وأناني، والإنسان الأوروبي، بنظره، لا يحمل فضائله خارج عالمه، بل لا يكون إنسانًا عندما يغادره، ويصر على البقاء أوروبيًا، يتحرك ببرجه العاجي كما يتحرك الرحالة بخيمته، وحيثما توجه ينشئ حالة استعمارية Situation Coloniale [2]. فالعقلية الأوروبية

(١) المرجع السابق، ص: ١٨.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ٤١.

بقيت أسيرة العبقرية الصناعية التي لم تتفاعل مع المجال الأخلاقي؛ فقد انتقل العلم الصناعي بالإنسان الأوروبي مسافات بعيدة لكن ضميره بقي في مكانه، ووضعت المشاكل دائمًا في ألفاظ القوة، وجعلت القنابل الذرية والهيدروجينية والصواريخ الموجهة في رأس قائمة عوامل السلام، وأصبحت مراكز القوة الحجة العليا للدبلوماسية الدولية[١]. إضافة إلى أن التاريخ يبتدئ عند الإنسان الغربي يوم تأسست روما، وبداية الفكر في مجامع أثينا؛ لذلك لم يستطع الفكر الأوروبي المنغلق على ذاته تخطي شرنقة الفكر الهليني (العقلاني نسبة للحضارة الهيلينية أو اليونانية القديمة)، وما عداه فهو عالم مدهش وغريب[٢]! وعليه لا وجود لصلات ضرورية بين المجموعات الإنسانية، إنما هو تاريخ مجموعة واحدة يصلح للتعميم والسحب على الآخرين؛ إنه التاريخ الغربي! فأوروبا، بنظر مالك بن نبي، لم تعد تعرف شيئًا من الخير للإنسانية خارج حدودها، وعالمها لا يمكن فهمه إلا من خلال المادة[٣]. والفكر الغربي لا يبارح الدوران حول مفهومي الوزن والكم سواء في اختياره البورجوازي الاستهلاكي أو الجدلي الاشتراكي[٤]. كل ذلك عمق النزوع الإمبراطوري في أوروبا كوريث شرعي وتاريخي للتقاليد الرومانية، أطرته نظريات (دارون) ومناهج العلوم الطبيعية التي أضرت بالتراث الروحي لأوروبا

---

(١) المرجع السابق، ص: ٥٣.
(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٧١-١٧٢.
(٣) المرجع السابق، ص: ١٦٨-١٦٩.
(٤) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٤.

وللإنسانية، فأنتجت نماذج بشرية متوحشة مثل هتلر[١]. إن موطن الأزمة، بنظر مالك بن نبي، موجود في الضمير الأوروبي في علاقته بالمأساة الإنسانية[٢].

٣- نقد تبعية المثقفين العرب للأوروبيين

كشف مالك بن نبي عن عُقد النقص التي تعتري مثقفي العالم الإسلامي تجاه الثقافة الغربية، ويرجع ذلك إلى فقدان المجتمع الإسلامي لقيمه الحضارية؛ مما انعكس سلبًا على أصالة فكره وسلوكه أمام الآخرين[٣]. كما انتقد البعثات الطلابية العربية التي كانت تذهب إلى الغرب وقارنها بنظيرتها اليابانية؛ فالطالب الياباني يذهب إلى الغرب لتعلم التقنية مع الحفاظ على أصوله الأخلاقية والحضارية، وكذلك الطالب الصيني ليتعلم في مختبر (جوليو-كوري) بباريس، وليعود لبلاده بالمعلومات النووية التي تدهش العالم اليوم. أما البعثات الطلابية العربية فإنهم في أحسن الأحوال يأتون بشهادات بعدما يكونون قد ضيعوا أخلاقهم وأرواحهم في مقاهي الحي اللاتيني وخماراته، أو في النوادي الوجودية في (سان جرمان)[٤]. وهذه معطيات تفسر وضعيتنا اليوم وحال البحث العلمي في جامعاتنا ومؤسساتنا؛ لذلك أصبحت النخبة عندنا، بنظر مالك بن نبي، عاجزة في جل المجالات؛ ففي الاقتصاد مثلاً ينحصر دورها في الاختيار بين

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ١٢٤.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ١٢٥.
(٣) مالك بن نبي، يوميات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص: ٢٦٧.
(٤) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

أطروحات أبدعها الآخرون؛ بين ليبرالية (آدم سميث) ومادية (كارل ماركس). فالمشكلة بنظر مالك بن نبي نفسية؛ ذلك أن الوعي الاقتصادي لم يَنمُ في شعور العالم الإسلامي كما نما في الغرب في شعور الإنسان المتحضر وفي حياته[١]، مع العلم أن أي مشروع نفكر فيه بأفكار الآخرين ونحاول إنجازه بوسائل غيرهم مآله إلى الفشل[٢]، وهي قاعدة اجتماعية اختبرها مالك بن نبي في أكثر من مجال.

خامسًا: منهجية دراسة الاستعمار: من أجل نموذج تفسيري

١- الاستعمار موضوعًا للبحث والدراسة

يعتبر مالك بن نبي الاستعمار نكسة في تاريخ الإنسانية زجت بالتاريخ البشري في عهد روماني سحيق[٣]. وقد ألحق الاستعمار بالتاريخ الإنساني ضررًا فادحًا وعمَّق مأساة الإنسان. فهو أفظع تخريب أصاب التاريخ[٤]؛ إذ داس على كل المبادئ والقيم النبيلة التي أسستها الإنسانية في رحلتها؛ لذلك حان الوقت، بنظر مالك بن نبي، لإلغاء هذا النموذج التاريخي الفاسد من السياسة، وكذا من الفلسفات الفكرية التي تغذيه[٥]. ولن يكون ذلك إلا بإخضاعه للدراسة

---

(١) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص: ٨.
(٢) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ١٧٢.
(٣) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ١٦٠.
(٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١١٢.
(٥) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ٣٩.

والبحث واتخاذه موضوعًا للمساءلة والنقد، لاستمرار العطاء البشري في عالم مشهود، وتجاوز النزعة الاستعمارية بما هي رغبة في عالم بلا شهود[١].

٢- نقد الاستعمار

يلعب الاستعمار، بنظر مالك بن نبي، دورًا أساسيًّا في فقدان أفكارنا لفعاليتها في البناء الاجتماعي في غياب أية إستراتيجية وقائية منه[٢]؛ فهو يرعى صراعًا فكريًّا داخل البلاد الإسلامية، ويرسم له مساره ويضع له أهدافه، ويفرق من خلاله بين الفكر والسياسة؛ فيظل يرعى سياسة مزورة غير مثمرة في بلادنا الإسلامية، ويعمق الاهتمام بفكر أعمى لا دور اجتماعي له[٣]. وعليه فالفكر المضاد للفكر الاستعماري لابد أن يكون نقديًّا متحررًا حقيقة من أطروحات الاستعمار وأجندته الثقافية والفكرية، بكلمة واحدة: لكي نخضع الاستعمار للنقد لابد من أن ننزعه من أذهاننا[٤]؛ لأن الاستقلال لا يعني فقط خروج جيوش المستعمر من البلاد، بل التحرر العقلي، وهذا يتطلب أشياء من عمق الثقافة والحضارة[٥].

(١) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ٢٨.
(٢) مالك بن نبي، من أجل التغيير، مرجع سابق، ص: ١٦.
(٣) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دمشق، دار الفكر، ص: ٢٩.
(٤) المرجع السابق، ص: ٢١.
(٥) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ٣٣.

٣- أطروحة القابلية للاستعمار كنموذج تفسيري

الاستعمار عند مالك بن نبي هو فقدان المسلم لوسائل تنمية شخصيته واستثمار مواهبه. وأما عدم قدرته على استخدام ما تحت يده من وسائل، وكذا عجزه عن بذل أقصى الجهد لتحسين ظروف حياته، مثل استخدام الوقت، فتلك هي القابلية للاستعمار[١]. فالمعركة في مواجهة الاستعمار تقتضي خوض مواجهة أشد شراسة وأكثر خطورة، وهي المواجهة مع القابلية للاستعمار، التي تجسدها داخل العالم الإسلامي الأفكار الرجعية، والتقاليد البالية، والاتكالية الشديدة، والإحساس بالهزيمة والعجز، كما تجسدها نماذج متحالفة مع المستعمر كالشخصيات الإقطاعية والمثقفين الانتهازيين أو رجال الدين المتواطئين ضد شعوبهم والمتحالفين مع أعدائهم[٢]. والقابلية للاستعمار لا تترسخ فينا من خلال إحساسنا بالعجز وعدم قدرتنا على استثمار طاقاتنا ومواهبنا وحسب، ولكن من خلال معرفة الاستعمار معرفة دقيقة بنفسية أبناء المستعمرات ونقط ضعف عقولهم، والحواجز التي تحول دون قيامهم بعمليات ذهنية تركيبية فعالة بين الفكر والواقع والإمكانيات والوسائل المتوفرة لهم[٣]. فالتخلص من القابلية للاستعمار يتطلب، بنظر مالك بن نبي، تحولاً نفسيًّا عميقًا يصبح معه الفرد ذا إحساس إيجابي بكرامته ومؤمنًا بقدراته الخلاقة في القيام بوظيفته الاجتماعية.

---

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٩٥-٩٦.
(٢) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ١٣١.
(٣) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مرجع سابق، ص: ٥٥.

فلمَّا يستخدم المستعمَر (بفتح الميم) جهده وذكاءه، ويبذل الوسع الثقافي والنفسي، ويبدأ في تذليل العقبات وتجاوز العوائق، يكون في الاتجاه الصحيح من أجل التحرر[١].

سادسًا: مفاهيم مركزية في مشروع مالك بن نبي

١- مفهوم التاريخ

أ- التاريخ صناعة ذاتية

يصنع التاريخ، بنظر مالك بن نبي، الأشخاص والأفكار والأشياء جميعًا، من خلال ترابط خلاق بين هذه العناصر في إطار كيان عام ومن خلال عمل مشترك وتصور متكامل[٢]. والإنسان فاعل أساسي في صناعة التاريخ، ومحرك إيجابي للأقدار في خضم تيار الأحداث العارم. والإنسان الصانع للتاريخ لا يكفي أن تكون له حاجيات أو أن تكون لمجتمعه، بل لابد أن تكون له مبادئ ووسائل تساعد على الإبداع والخلق[٣]. وصناعة التاريخ غير مرتبطة، عند مالك بن نبي، بشهوة فرد أو مغامرة بطل، بل باستعداد نفسي وإرادة جماعية[٤]. فصناعة

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤٢.
(٢) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٢٧.
(٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤٢.
(٤) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ٨٩.

التاريخ، في الأخير، نشاط مشترك ومتدفق في الزمن، وهو تقويم مستمر لحركة اليد والفكر. والتاريخ لا يصنع بالصدف ومكائد الاستعمار، ولكن بسواعد الشعوب وعقولها في أوطانها[١]. واستخدام الإنسان والتراب والوقت والموازنة الدقيقة بين المطالبة بالحق والقيام بالواجب، فنصل في الأخير إلى إعداد الشروط النفسية والمادية لصناعة تاريخ حقيقي[٢]. وهذا ما يسميه مالك بن نبي بالكتلة المخصبة من الإنسان والتراب والوقت، كما سنرى عند تناولنا لكتابه «شروط النهضة».

ب- عودة التاريخ: الوهم الساذج

التاريخ، بنظر مالك بن نبي، مطرد دائمًا إلى الأمام، ولن يرجع إلى الخلف أبدًا، ولن يعود إلى الماضي ولن يتكرر[٣]. هذا المعطى عنصر توجيهي في مشروع مالك بن نبي، وفي تصوره للتاريخ وصناعته من جديد؛ لأن عدم استحضار هذا المعطى يترك الأمة تعيش في أحلامها التي تطربها حينًا وتزعجها أحايين كثيرة، كما تعيش حالة استلاب مستمرة لأبطالها الخالدين. عندها يتغذى فكر الأمة وحركتها بوهم ساذج يريد أن يعيد الماضي[٤]، فلا تفلح، بل تضيع الحاضر والمستقبل وتضيع مثلها الأعلى وحاجاتها الأساسية. ويبدو مالك بن نبي في وعيه بالتاريخ متأثرًا بابن خلدون، ومنتقدًا أطروحة التطور التاريخي الاجتماعي

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ٦٨.
(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤٤.
(٣) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ٣٣.
(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٢٥

عند الماركسيين. ورغم ميله إلى تحاليل المدرسة الاجتماعية الفرنسية لأوجست كونت؛ فإنه يعتبر أن ابن خلدون انتقل بالبحث التاريخي من مجرد اعتبار التاريخ أحداثًا متتابعة إلى مستوى ربطه بمبدأ السببية؛ إذ يخضع التاريخ لعملية تطور مستمرة. كما أبدع ابن خلدون معنى الواقع الاجتماعي الذي يشكل محضنًا للأحداث التاريخية ويؤثر في تطورها[١]. فبهذا الوعي الخلدوني الذي تسلح به مالك بن نبي سيعمل على تحليل الظواهر والقضايا التي اعترضته في مشروعه الفكري الضخم، بعيدًا عن أطروحات البحث عن الخلاص الذاتي المريح باستدعاء الماضي وتمجيده، أو الارتماء في أحضان تاريخ الآخرين.

جـ- تاريخنا: من النقد إلى البناء

انتقد مالك بن نبي أطروحة أن التاريخ وليد حاجات ورغبات شعر بها الإنسان في علاقاته الاجتماعية، وهو تفسير براغماتي ذو نزوع استهلاكي[٢]. بينما التاريخ في حقيقته شكل من أشكال الحياة الراقية التي تؤسس الحضارة[٣]. والتاريخ الإسلامي نفسه كان في عمقه صراعًا بين نزعة برغماتية أساسها حمية الجاهلية، ونزعة حضارية سامية أساسها روح القرآن الكريم. ولكن غلبة النزعة البرغماتية حطمت الكثير من مكتسبات التاريخ الإسلامي. من هنا يؤكد

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٢٧.
(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤١.
(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ١٩.

مالك بن نبي في مشروعه أن تأسيس النهضة الجديدة يقتضي وعيًا تاريخيًّا إيجابيًّا ومتحركًا، وقدرة موضوعية على نقد التجربة التاريخية الإسلامية، ورصد الانكسارات التي حصلت في المنحى البياني التاريخي الإسلامي، هذه الانكسارات التي قادتنا إلى القابلية للاستعمار، خاصة بعد انتقال نظام الحكم الإسلامي من حكم ديمقراطي خليفي إلى حكم أسري[١]. ويعتقد مالك بن نبي أن العالم الإسلامي فقد توازنه الأولي منذ معركة صفين رغم بقاء المسلم الفرد متمسكًا بعقيدته، ومتحمسًا للدفاع عنها وتبليغها إلى الآخرين. ذلك التوازن الأولي المفقود لم تسعف في استرجاعه مجموعة من الإنجازات العلمية والتحولات الاجتماعية الإيجابية التي حصلت بعد ذلك[٢]؛ فالمجتمع الإسلامي فقد مجموعة من مقوماته النفسية والروحية، وهي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني[٣]. فميزانية التاريخ ليست رصيدًا من الكلام أو ركامًا من الضجيج؛ بل كتلة صلبة من الأفكار الخلاقة، والأنشطة المادية القائمة على فصول ثقافية أربعة، هي: الأخلاق، والجمال، والصناعة، والعمل في إطار تركيبي مبدع[٤]. مما سنجد تفصيله في كتابه «شروط النهضة».

(١) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ١٠٤.
(٢) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٩-٣٠.
(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٢٦.
(٤) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

٢- شبكة العلاقات الاجتماعية

أ- بناء المجتمع

يعرف مالك بن نبي المجتمع بأنه ليس مجموعة من الأفراد؛ بل هو تنظيم ذو طابع إنساني يحكمه نظام معين[١]. وأول شيء يُنشئه مجتمع ما ساعة ميلاده هو شبكة علاقاته الاجتماعية. فالهجرة في تاريخ الإسلام، مثلاً، هي أول عمل قام به الرسولﷺ لتكوين شبكة العلاقات الاجتماعية. هذه الشبكة عمق تماسكها ميثاق المؤاخاة بين مكوني المجتمع الإسلامي الأساسيين: المهاجرين والأنصار[٢]. وشبكة العلاقات الاجتماعية هي التي تحفظ الصفات الذاتية للمجتمع وتحفظ هويته وشخصيته، وتضمن استمراريته، وتغذي دوره الممتد في التاريخ. فالمؤاخاة لم تكن عملاً عاطفيًا عابرًا؛ بل ميثاق حركة تأليفية ضخمة وفعالة بين أعضاء المجتمع الذين أصبحوا يشتركون في الأفكار والأموال[٣]، عكس المجتمع الإسلامي اليوم الذي يملؤه التنافر والفوضى واللاانسجام، حتى لنكاد نجد في المجتمع الواحد مجتمعات عديدة متنافرة تحت سقف واحد. فتحليل المجتمع عملية معقدة، ما لم نلم بها سيكون صعبًا وضع تصور واضح وعملي لأية حركة نهضوية. هذا ما جعل مالك بن نبي يوجه اهتمامه إلى تحليل

(١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ١٧.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٨.
(٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

المجتمع الإسلامي، وتحديد العلاقات داخل شبكة علاقاته الاجتماعية، وهي تحاليل مبتكرة ومبثوثة في جل أعماله، سنلمسها بشكل واضح في كتابه «شروط النهضة». وعليه تصادفنا في مشروعه الفكري مصطلحات اجتماعية كان هو مبتكرها كشبكة العلاقات الاجتماعية والوراثة الاجتماعية[١] وغيرهما.

والمجتمع الذي أنشأ شبكة علاقاته الاجتماعية يحدد نموذجه الثقافي الخاص به، ويسير وفق قواعد أساسية هي في عمقها قيم أخلاقية لم ينتجها ولكنها تربط نشاطه بغاياته[٢]. وداخل أي مجتمع تأسست شبكة علاقاته الاجتماعية يحدث تشابك مثمر بين عوالمه الثلاثة: عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الأفكار[٣]. والإنسان الفاعل والمؤثر في بناء المجتمع، عند مالك بن نبي، هو الذي استطاع أن يتحول من كونه مجرد (فرد) وأصبح (شخصًا)؛ يحصل هذا بتخلصه من صفاته البدائية التي تشده إلى نوعه؛ ليرتمي في أحضان نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع[٤]. فالصفات الاجتماعية لا يكتسبها الفرد من المدرسة ولكن من الوسط، أي يكتسب سلوكًا إما إيجابيًّا أو سلبيًّا. فالاقتصاد الذي يبني المجتمع مثلاً، ليس مرتبطًا بإنشاء البنوك وتشييد المصانع وحسب، ولكن في بناء الإنسان وتوفير الوسط الذي يكسبه السلوك المبدع والخلاق، ويجعله يواجه المشكلات بثقة في النفس وباقتدار. وعلى هذا الأساس قدم مالك بن نبي تصورًا متكاملاً

(١) المرجع السابق، ص: ٣٤.
(٢) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٥٢.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٣٦.
(٤) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٣١.

من أجل خطة اقتصادية للعالم الإسلامي تتكاتف فيها الشروط النفسية والعقلية مع الإمكانات الموضوعية والأنشطة المادية[١]. فالمشكلات الاجتماعية، في مشروع مالك بن نبي، تبحث بشكل تركيبي متداخل؛ فقضية المرأة مثلاً، تناولها مالك بن نبي باعتبارها مشكلة اجتماعية، مشكلة الفرد في المجتمع، وليست مشكلة جنس ضد آخر[٢]؛ لذلك انتقد مالك بن نبي الحركات النسائية الحديثة التي أخطأت التوجه في معركتها[٣]. فبناء المجتمع هو النظر في شبكة علاقاته بشكل متكامل ومتحد.

ب- تحلل المجتمع

لما يقع تفكك في شبكة العلاقات الاجتماعية يصبح المجتمع مهدَّدًا بالتحلل، وهو حالة مرضية. لَّما تتمكن هذه الحالة من جسم المجتمع يكون قد بلغ مرحلة الانحطاط، وفقد الدوافع الذاتية والأساسية لحركته، وتكون نهاية دورته الحضارية، عندها يفقد الفرد قيمته الاجتماعية فيخمد فيه إشعاع الروح والعقل، ويفقد تعطشه إلى الفهم وإرادة العمل، عندها يفقد الهمة والمبادرة وقوة الإيمان[٤]. ويبدو المجتمع، في حالة التحلل، مجتمعًا عاديًّا، بل قد يكون ميسورًا، لكن شبكة علاقاته مريضة، وتظهر آثار المرض في تضخم أنا الفرد على حساب

(١) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص: ٢٥-٧٧-٩٦-١٠٢.
(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ١٥٧.
(٣) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ٦٦.
(٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٣١.

الانتماء للمجتمع، فيختفي الشخص لحساب الفرد الذي يسترجع أنانيته وسلطته داخل الجسد الاجتماعي[١]. ولما تترسخ الفردية يحصل التراخي في خيوط شبكة العلاقات الاجتماعية؛ فيفقد المجتمع القدرة على مزاولة الأنشطة الفعالة إيذانًا بمرضه والمضي إلى نهايته[٢]. عندها يفقد المجتمع تاريخه؛ لأنه فقد غايته، بل وفقد مناعته، وأصبح ضحية للجراثيم الناقلة للأمراض الاجتماعية، وهي عبارة عن أفكار معدية تهدم كيانه وتعوق نموه[٣]. ولن يتخلص منها إلا ببنائه الذاتي المؤسَّس على شبكة علاقاته، وأنظمة خاصة للحماية وضمان الاستمرارية والعطاء الحضاري النافع.

٣- مفهوم الحضارة

أ- تعريف الحضارة

يكاد يكون مصطلح «الحضارة» أكثر المفاهيم رواجًا في مشروع مالك بن نبي حتى أصبح يعرف به، من دون غيره من المفاهيم المتداولة وهي كثيرة أيضًا. والحضارة من وجهة نظر وظيفية في مشروع مالك بن نبي هي الشروط الأخلاقية والمادية التي يتيحها المجتمع لأفراده في مرحلة من مراحل نموه[٤]. والحضارة من

(١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص: ٤٢.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ١٤.
(٤) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٤٣.

حيث جوهر شكلها عند مالك بن نبي هي نتاج فكرة جوهرية تَطْبع على مجتمع ما دفعة ليدخل التاريخ[١]. أما من حيث العلاقات الاجتماعية فالحضارة هي ترابط بين مجال حيوي بيولوجي حيث يتشكل هيكلها، وبين مجال فكري حيث تولد روحها[٢]. فاكتساب الروح الحضارية هو امتلاك الضمانات الاجتماعية للتطور[٣]. وهذه الضمانات الاجتماعية هي في العمق نماذج اجتماعية تصنعها كل حضارة لنفسها وتتعاقب في الأجيال، وتضع عليها طابعها الخاص الذي يعبر عن رسالتها وغايتها[٤].

واهتم مالك بن نبي بالحضارة ومشكلاتها؛ لأنها بنظره تختزل مشكلة الإنسان. كما أن المشاكل العديدة التي نطلق عليها مصطلح «التخلف» هي تعبيرات لمشكلة واحدة هي مشكلة الحضارة[٥]. فتقدم أي مجتمع مرتبط، في تصور مالك بن نبي، بفهم العوامل التي تبني الحضارة أو التي تهدمها[٦]. فالشخص هو الذي يصنع الحضارة كما أنه مدين لها بما ألهمته من أفكار وأعطته من أشياء. وكل مَن فقد حسه الحضاري فقد دخل في مرحلة التفسخ، أي ما بعد الحضارة، مثله مثل ذلك البدوي الجلف الذي لم يدخل بعدُ في الدورة الحضارية.

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٤١.
(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٦٠.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٤٢.
(٤) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ١١٦.
(٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٦٧.
(٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٢٤.

فمفهوم الحضارة يمنح الإنسان عمقه، ويحرر عقله، ويعطي لحياته معنى. والحضارة مثلها مثل كل الظواهر الكونية تخضع لقانون الميلاد والأفول.

ب- ميلاد الحضارة

تولد الحضارة بعملية تركيب دقيقة بين الإنسان والتراب والوقت، هذا التركيب يجسد عبقرية الشخص والبلد الذي تولد فيه[١]. فميلاد الحضارة هو عمل جاد وكدح مستمر توجه فيه الشعوب طاقاتها الاجتماعية نحو أهدافها الواقعية، وتكون مسددة بعنصر غيبي، بوجه عام، كأنما قُدِّر للإنسان، بنظر مالك بن نبي، ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدًا عن حقبته، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة تكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها[٢] في إطار علاقة سببية بين الإمكان الحضاري والإرادة الحضارية. واستثمر مالك بن نبي في مشروعه الفكري الرؤية التحليلية والتفسيرية للظاهرة الحضارية التي أبدعها ابن خلدون، رغم أن عمقها وفعاليتها عند ابن خلدون ضاعا في خضم مصطلحات ضيقة ومشوشة! وتجاوز مالك بن نبي إطار العصبية الأسرية التي حصرت فيها نظرية ابن خلدون إلى استلهام فكرة الدورة الحضارية والأجيال الحضارية والأطوار الانتقالية في الحضارة. وحاول استثمار هذه المفاهيم لتفسير

(١) مالك بن نبي، من أجل التغيير، مرجع سابق، ص: ٥٨.
(٢) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٧١.

عوامل التقهقر والانحطاط الحضاريين، وكذا ترابط النمو والتقدم الحضاريين[١]، وكذا ميلاد الحضارات وأفولها.

ج- أفول الحضارة

تنتهي الحضارة، بنظر مالك بن نبي، لما تَفْقد معنى الإنسان[٢]. عندها تتقمص فيها المرأة الفروسية، ويغرق الرجل في التخنث؛ فتنطبع الحياة بعامة بطابع الجفاف والعقم والتحجر والميوعة والفجور[٣]. ولما يغلب طابع التكديس في حضارة ما تنحدر في اتجاه «الشيئية»؛ أي يتقدم «الشيء» على «الفكرة»، عندها نحاول بناء حضارة من منتجاتها عوض أن تصنع الحضارة منتجاتها[٤]. وتكون النتيجة: لا حضارة، ولكن ركام مكدس من الأشياء المشتتة الفاقدة لأي تآلف[٥].

(١) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٨.
(٢) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٦٤.
(٣) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ٩٨.
(٤) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ٨٢.
(٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٥٧.

٤- مفهوم الثقافة

أ- تعريف الثقافة

يقدم مالك بن نبي في مشروعه الفكري تعريفًا جديدًا للثقافة يتجاوز المعلومات، وما يتم تلقيه في المدارس والمراكز التكوينية؛ فالثقافة عنده مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح العلاقة التي تربط - بشكل لا شعوري - سلوكه بأسلوب الحياة في وسطه الذي ولد فيه[١]. فالثقافة هي المحيط الذي يتحرك فيه الفرد ويغذي إلهامه، وهي الجو الذي يتنفس فيه الإنسان ويكتسب الألوان والأنغام والعادات والأشكال والحركات... إنها الرابط العضوي بين الإنسان ومحيطه[٢]. وفي هذا المحيط تتشكل طباع الفرد وشخصيته، إذ يمارس هذا المحيط تأثيره ومفعوله على الإنسان نفسيًّا وعضويًّا. فالثقافة لا نتلقاها في المحيط، بل نتنفسها فيه كما نتنفس الأوكسجين[٣]. وعليه فالثقافة لا تُستورد، بل تخلق في المحيط، وهي ليست ظاهرة مدرسية، بل بيئية[٤]. إن الثقافة عند مالك بن نبي كتلة متجانسة من مجموعة من العناصر؛ عادات وعبقريات وتقاليد وأذواق وعواطف، هي كل ما يعطي للحضارة سمتها الخاصة،

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٧٤.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٢-١٠٣.
(٣) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٨٠.
(٤) مالك بن نبي، من أجل التغيير، مرجع سابق، ص: ٥٤.

ويحدد قطبيها بين عقلية ابن خلدون وروحانية الغزالي في تراثنا الإسلامي أو عقلية ديكارت وروحانية جان دارك في الثقافة الغربية[١].

ب- الثقافة والعلم

إن وظيفة الثقافة في جوهرها، بنظر مالك بن نبي، هي توجيه الأفكار[٢]. فإذا كان العلم بمفهومه التطبيقي والتقني يعطي المعرفة بما هي مهارة وتقنية، مما يولد الأشياء في إطار المستوى الاجتماعي الذي يتم فيه البحث العلمي؛ فإن الثقافة تعطي العلم بما هو سلوك وغنى ذاتي وقدرة إبداعية، مما يتواجد على كل مستويات المجتمع. فالثقافة تعطي الإطار العام لامتلاك القيم الإنسانية التي تنشأ عنها الحضارة. من هنا يستنتج مالك بن نبي أن الثقافة تولد العلم دائمًا، وأما العلم فلا يولد ثقافة. هذا التحديد يعتبره مالك بن نبي ضروريًّا لفهم الظواهر الاجتماعية والسياسية. ذلك أن الثقافة تعلمنا الحضارة، والعلم هو بعض نتائجها، والثقافة تنظم علاقاتنا في إطار النظام الإنساني، أما العلم فينظم علاقاتنا بيننا وبين نظام الأشياء[٣].

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ١٢٠.
(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٦٧.
(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٩٦.

جـ- الثقافة والحضارة

تَخلق الثقافة في الإنسان حالة تحضر؛ ذلك أنها تنمي فيه الإحساس بالمراقبة الذاتية، كما تساعده على تحقيق التناسق بين عالم الظواهر وعالم الداخل، فيستطيع الإنسان السيطرة على ذاته وعلى أشيائه؛ أي أن يتحضر[١]. إن الثقافة، بنظر مالك بن نبي، ذات مهمة تاريخية في بناء الحضارة، وهي بالنسبة للحضارة مثل الدم بالنسبة للكائن، وتُكَوِّن جهاز مقاومته الذاتية[٢]. وهذه الدورة الدموية الثقافية تكون على شكل منهج تربوي أو فلسفة أخلاقية تقوم بعملية تأليف لصالح الأشخاص[٣].

٥- مفهوم الزمن: الشعب الثرثار والوقت الهارب

يعتبر مالك بن نبي الوقت عنصرًا أساسيًّا من عناصر تكوين الحضارة، إضافة إلى الإنسان والتراب. والزمن عند مالك بن نبي له مضمون اجتماعي حينما يتم إدماجه في الفعل التاريخي للإنسان.

فالزمن بُعد من أبعاد فعالية هذا الفعل الإنساني، له اتصال وثيق بالتاريخ، وله صلة بنهضة العلم وتشييد الحضارة. هذا المفهوم الاجتماعي للزمن همشته

(١) مالك بن نبي، من أجل التغيير، مرجع سابق، ص: ٥٥.
(٢) مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، مرجع سابق، ص: ١٣٨.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٦٣.

حركة النهضة والإصلاح العربيين فسقطت في الوقت الذي ينتهي إلى عدم. فهي لم تدرك معناه ولا تجزئته الفنية. فالزمن معادلة في الصناعة الحضارية وتحقيق النهضة. والنهضة الناجحة هي التي تعلم الناس علم الزمن، وترسخ فكرته في العقول، وفي أسلوب الحياة عند الأفراد والجماعات؛ فإذا استغل الوقت ولم يضِع سدى ولم يمر كسولاً في حقلنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة[١]. كما سيرتقي عمرنا النفسي، وسيضع خطًّا واصلاً بين عالم أفكارنا وبين واقعنا الاجتماعي[٢]. فوقتنا الزاحف صوب التاريخ يجب ألا يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة. أمر لن يتحقق إلا بالتربية على الزمن واعتباره ثروة كبيرة تجب المحافظة عليها وعدم تضييعها، ويبقى صعبًا أن يسمع شعب ثرثار الصوت الصامت لخُطا الوقت الهارب[٣]!

٦- الصراع الفكري

يقاس غنى المجتمع، بنظر مالك بن نبي، بمقدار أفكاره وليس بكمية أشيائه[٤]. على هذا الأساس تعتبر معركة الأفكار أخطر المعارك في المجتمع أو ما يسميه بـ «الصراع الفكري»، سواء كان صراعًا داخليًّا مع الأفكار التقليدية والعاجزة أم صراعًا خارجيًّا مع الأفكار الدخيلة، أفكار الاستعمار ووكلائه. فإذا

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ١٨٨
(٢) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص: ٧٨.
(٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ١٨٧.
(٤) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ٣٧.

كان المجتمع من الوجهة النفسية والاجتماعية هو الجماعة التي تنتج وسائل التغيير وتحدد هدفها، فإن أول وسائل التغيير هي الأفكار. وإنتاج الأفكار ليس كافيًا، بل لا بد من توجيهها طبقًا لمهمتها الاجتماعية المتحدة التي نريد تحقيقها(١). فالأفكار إما أن تكون عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما عوامل إعاقة للنهضة؛ ذلك أن المحتوى الفكري هو الذي يؤطر في الأخير التقدم الفني والاجتماعي والأخلاقي لمجتمع ما(٢).

وما فتئ مالك بن نبي يلح في كل مشروعه على أن أزمة العالم الإسلامي لم تكن أزمة وسائل ولكن أزمة أفكار. وإدراك هذه الحقيقة هو المدخل الرئيس للنهضة(٣). وإن الاضطراب في الحياة الاجتماعية مرتبط بالفساد في علاقات الأفكار فيما بينها، أو في علاقاتها مع عالم الأشخاص أو في علاقاتها مع عالم الأشياء(٤). كما أن المجتمع الإسلامي ما زال يعاني من عدم الثقة في الأفكار، وينظر إليها كترف زائد، وهي في الحقيقة الشبكة العقلية التي ينسج عليها النشاط الاجتماعي(٥). وعلى هذا الأساس استثمر مالك بن نبي مفهوم «الصراع الفكري» كأداة تفسيرية لمجموعة من الظواهر الاجتماعية والمعطيات السياسية. وربط بقاء ثقافة الاستعمار في المجتمعات الإسلامية ببقاء أنظمته الفكرية التي يدافع عنها

---

(١) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مرجع سابق، ص: ١٢٣.
(٢) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٩-١٠٠.
(٣) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ١٥.
(٤) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٦٥.
(٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

وكلاؤه عبر صراع فكري شرس ومستمر. فلا تُعوَّق النهضة ولا أنشطتها في بلاد عربية إلا عن طريق هيئة دينية إسلامية، أو سلطة موالية لثقافة الاستعمار[١]. هذه الثقافة الإمبريالية تنمو وتترسخ في الفراغ الأيديولوجي الذي تعيشه الأمة. وقد قدم مالك بن نبي تحليلاً مستفيضًا في مشروعه لسنن عالم الأفكار وقوانينه، رابطًا بين أنظمة الفكر ومستوى التطور الاجتماعي. فالنهضة تعني أن المجتمع يتمتع بنظام فعال من الأفكار، ولا يعاني من عمليات خنق التنفس العقلي. ويكثر في تحليل مالك بن نبي لنظام الأفكار حديثه عن «مقبرة الأفكار»، وهي التي يستودعها المجتمع أفكاره الميتة، أي الأفكار التي لم يعد لها أي دور اجتماعي[٢]. كما أن الألفاظ التي لا تحمل جنين نشاط أو شحنات عملية تبقى مدفونة في نوع من المقابر تسمى: القواميس[٣]. وقد ميز مالك بن نبي بين «الأفكار الميتة»، و«الأفكار القاتلة»؛ الأولى: موروثة عن التراث الاجتماعي للمجتمع بمثابة جراثيم موروثة وفتاكة من الداخل، وأما الثانية: فهي التي نستعيرها من الغرب[٤].

---

(١) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، مرجع سابق، ص: ١٩٨.
(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص: ٤٦.
(٣) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٠.
(٤) مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

سابعًا: كتاب «شروط النهضة»

- الكتاب والمشروع

يلخص كتاب «شروط النهضة» المشروع الفكري لمالك بن نبي، هذا المشروع الذي ينطلق فيه من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١]؛ وبناء عليه ينظر إلى ظاهرة الاستعمار كمعوق للنهضة من منطلق ذاتي شجاع يحمل النفس مسؤوليتها؛ «فلكي لا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار»؛ إذ تصحيح الذات وبناؤها هو المدخل الرئيس لأية نهضة.

ويشير مالك بن نبي في مقدمة كتابه إلى محورية الفكرة الدينية في صناعة التاريخ وفي التغيير الاجتماعي. هذا المعطى جعل القراء والباحثين يصدمون بالتحليل الاجتماعي الغزير الذي تمتلئ به كتب مالك بن نبي، مما يعد مقاربة جديدة لم تكن مألوفة عند القراء الإسلاميين. ومالك بن نبي مقتنع بالمقاربة الاجتماعية النفسية لظاهرة التخلف العربي، وبأن الفكرة الدينية، انطلاقًا من هذا التحليل، تعتبر حلاً لأنها تلعب دور المركب (Cataliseur) في تركيب عناصر التاريخ.

من هذا المنطلق سعى مالك بن نبي من خلال كتابه «شروط النهضة» إلى تقديم تحليل دقيق يتناول الأشياء في عمقها وبنيتها وليس في مظاهرها وتجلياتها. وقد سلك في كتابه، كما ذكرنا، منهجًا تحليليًّا اجتماعيًّا ونفسيًّا، خصوصًا عند دراسة (أثر الفكرة الدينية في مركب الحضارة)؛ من حيث علاقة هذه الفكرة بخصائص الفرد النفسية والاجتماعية. وهذه المقاربة الجديدة في زمانها لا تدعي تقديم معرفة رياضية صارمة ويقينية لمشكلة النهضة في العالم العربي، ولكنها تنقل البحث في النهضة من المقاربات التاريخية السطحية إلى العرض التحليلي لعمليات التركيب التي تخضع لها شبكات العلاقات النفسية والاجتماعية داخل المجتمع.

ويبدو مالك بن نبي في كتابه «شروط النهضة» عالم اجتماع متملكًا لأدوات التحليل الاجتماعي، مُلِمًّا أشد الإلمام بتفاصيل العلاقات الاجتماعية وبالمعرفة التاريخية في جزئياتها وكلياتها، وبعلاقات الإنسان في العالم العربي بالغيب والطبيعة والجمال، وبالماضي والواقع والمستقبل، فهو يعرف جيدًا بأن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر تمسكها بالغيب، أي النظر إلى ما بعد الأشياء الأرضية، وهذا ما فصَّله في كتابه «الظاهرة القرآنية».

فكتاب «شروط النهضة» دراسة اجتماعية ونفسية للعلاقات التركيبية بين الإنسان والغيب والطبيعة، ودراسة للعلاقات بين الأخلاق والطبيعة والجمال

كعناصر ذات دور أساسي في تحديد اتجاه الحضارة ودورها عند الربط بين الأخلاق والجمال كمقاييس لعلم الاجتماع.

- سؤال التاريخ

قسم مالك بن نبي كتابه إلى بابين: باب سماه: «الحاضر والتاريخ»، والآخر «المستقبل»، وابتدأ الباب الأول بأنشودة رمزية عبارة عن رسالة إلى صديق يلح فيها على أن طريق النهضة يكون بسطوع شمس المثالية، وانتصار الفكرة وانهيار الأصنام كيوم تحطم «هُبَل» في الكعبة[١]؛ أي إن انتصار الأفكار هو المدخل إلى النهضة وإلى التحرير من مشاكل التخلف والجهل. كما أن النهضة تقتضي التخلي عن الإحساس بزمن البطولات والملاحم الأسطورية، وتوجيه طاقة الشعوب نحو أهداف واقعية، كما أن زمن الأبطال الأسطوريين قد ولى وأصبح الحل في يد الشعوب ما امتلكت طاقتها، ووعت أن مشكلتها في جوهرها هي مشكلة حضارة. «ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[٢]. فالتاريخ لا يلتفت إلى الأمم التي تغط في نومها، وإنما يتركها لأحلامها تمتعها حينًا وتزعجها أحايين كثيرة، كما ستجد نفسها في واقع يملؤه الخضوع والذل. وعليه يميز بن نبي في كتابه بين أبطال واقعيين كالأمير عبد القادر في الجزائر والأمير

(١) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص: ٢١.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤.

عبد الكريم الخطابي في المغرب؛ فالمجاهدون الذين كانوا يقاتلون معهما من أجل الخلود وليس من أجل البقاء، وبين أبطال أسطوريين.

• السياسة والفكر

وعن دور «السياسة والفكر» ألح مالك بن نبي على أن الفكرة ذات دور محوري في خلق الظاهرة الاجتماعية؛ فجميع حركات النهضة كان منطلقها فكرة تنير لها الطريق. والفكرة هي التي ترجع الحاسة الاجتماعية إلى بلد من البلدان، ففي الماضي كانت بطولات الدول عبارة عن قصص ممتعة وليست تاريخًا؛ لأن مضمون نضالها تشخَّص في جرأة أفراد لا في ثورة شعوب.

وانتقد بن نبي في مقدمة كتابه حركة التصوف، واعتبرها مجرد مجموعة خرافيين ودروايش تتقاطع أهدافهم مع أهداف الحكومات الساهرة على الهدوء كيلا يستيقظ النائمون[1]. فالحكومات جادة في التصدي (لمقلقي النوم العام) من المفكرين والمجاهدين المحرضين على الاستيقاظ. لكنه، ومنذ سنة (١٣٤٠هـ/١٩٢٢م) بدأت الحركة تدب في المجتمع الجزائري، وهي صدى للصوت البعيد لجمال الدين الأفغاني الذي صاح بالنهضة، عمقتها كلمات بن باديس، معلنة ساعة اليقظة، فانتشرت الخطب والمحادثات والجدل، واستيقظ المعنى الجماعي، وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب، فتحولت الأفكار

(١) المرجع السابق، ص: ٢٩.

من حالة الجمود إلى حالة التبخر والشيوع في صور عديدة؛ مدرسة أو مسجد أو مؤسسة إصلاحية. وظهرت النظريات الاجتماعية التي كانت رائجة في سوق الأفكار. وكانت الوجهة واحدة: حركة وتجديد وقطع مع الخرافة إلى مكاتب العلم، ومن خمارات حقيرة إلى فضاءات طاهرة وذات فائدة. كانت هذه هي الإرشادات الأولى لحركة الإصلاح والنهضة التي عرفتها الجزائر ورصدها مالك بن نبي في مقدمة كتابه. وكانت، بنظره، تنطلق من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١]. وبفضل الارتواء بمعاني هذه الآية دبت في الشعب الجزائري نزعة التغيير، وبدأ النقاش الجاد حول أساليب النهضة والتغيير وآلياتها. ووجد مالك بن نبي نفسه يميل إلى التفكير الذي يعتبر تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى[١]. إلا أن الانتهازية السياسية حرفت مسار النهضة في الجزائر. وحمَّل بن نبي المسؤولية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بسبب تفكيرها غير المنهجي بالرغم من دورها الطلائعي في النهضة. وانتقد عملية رهن حركة الإصلاح والنهضة إلى معادلات سياسية ضيقة وتيارات حزبية محدودة، فتحولت روح السمو وقوة الصعود والنهوض التي كانت تسكن المنتهضين إلى عاطفة سفلية وجاذبية سطحيـــة[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٣٢.
(٢) المرجع السابق، ص: ٣٤.

وبتحول فعل النهضة إلى حركة سياسية سطحية ماتت الأفكار، وصعدت الأوثان، وتعزز مقامها بين الناس بحركة واسعة لمنح البركات واقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات. فالفكرة دائمًا تكون ضد الصنم والوثنية. ولا تبزغ فكرة إلا وتحطم في مقابلها معبد من الأوثان. والحركة السياسية التي انتهى إليها الفعل النهضوي الجزائري وكذا في بلاد عربية وإسلامية كثيرة أعاد فكرة الزوايا ذات الطابع السياسي والأصنام المزوقة بأسماء جديدة؛ فتحولت أوراق الحروز إلى أوراق الانتخابات، وتحولت الولائم التي كانت تقام في ساحات المشايخ إلى الميدان السياسي، وسقط فعل النهضة في أسلوب طفولي أعادنا إلى أجواء ألف ليلة وليلة فوقع التيه! وانتهى مالك بن نبي إلى أن «الحركة الإصلاحية كان عليها أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامع الانتخابية ومعارك الأوثان. ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا في الوحل، حيث تلطخت ثيابهم البيضاء وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية»[1] فاغتيل الإصلاح!

وصب بن نبي جام غضبه على حركة الإصلاح، رغم ما توفر فيها من النية الطاهرة والقصد البريء؛ لأنها سقطت في السراب السياسي! هذا الانهيار الذي وقع في عمق الحركة الإصلاحية أثار في ذهن بن نبي أفكارًا عميقة حول النهضة والإصلاح؛ تركز على محورية الذات ومسؤوليها في أية نهضة، منطلقًا من ثقافته الاجتماعية. فانتهى إلى أن «الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا

(١) المرجع السابق، ص: ٣٨.

من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار، والتي تُمكن له في أرضها»[١]. فتشييد النهضة وتجاوز الواقع الذي رسمه الاستعمار يحتاج إلى مجهود ذاتي وتأهيل روحي؛ أي إلى تحول نفسي يصبح معه الفرد قادرًا على أداء وظيفته الاجتماعية. من دون ذلك لن تحترم كرامته، ولن يرتفع عنه طابع (القابلية للاستعمار). فالفعل السياسي الذي اندحرت إليه حركة النهضة والإصلاح كان يفتقد إلى فهم القوانين الأساسية للظاهرة السياسية وعلاقة الدولة بمحيطها الاجتماعي.

ووصل مالك بن نبي إلى قاعدة أساسية في التغيير، وهي أن نيل الحقوق نتيجة حتمية للقيام بالواجب، وتغيير التاريخ يبتدئ بتغيير النفس. فالسراب السياسي حطم حركة البعث الفكري والروحي التي عرفتها الجزائر وبلاد عربية وإسلامية، فتحولت البلاد من ورشة للعمل والعطاء والتغيير الذاتي إلى سوق للانتخابات؛ تحول فيها الشعب إلى جماعة من المستمعين يستمعون إلى كل خطيب، أو إلى قطيع انتخابي يقاد إلى صناديق الاقتراع في عملية عبثية بلا وجهة ولا أهداف ولاعمق. فصدمة سؤال النهضة التي عاشتها الأمة غالبها النعاس؛ فعادت إلى النوم وعادت إلى أحلامها، أحلام غذتها الزوايا بخرافيتها وكراماتها. وعاد الصنم وتوارت الفكرة عن العقول بعيدًا عن طريق التاريخ. وبدأت العودة إلى الظلام، وتبعثرت الجهود وتحطمت المساعي. كل ذلك انتهى في تلاحم مرّ

(١) المرجع السابق، ص: ٤٠.

مع الآلية الاستعمارية وأهدافها؛ فخضعت حركة النهضة للأصنام، بل تشكل محيط متناسق من الوثنية. من هنا يصل مالك بن نبي إلى عمق المشكلة، أي مشكلة النهضة! وهو مشكلة العقلية.

- سؤال النهضة

وفي الباب الثاني من الكتاب يرسم مالك بن نبي طريقًا للمستقبل، وتصحيح المسار من أجل النهضة واليقظة والإصلاح. هذا الطريق يبتدئ من إدراك قصة خلق الإنسان حيث وهبه الله عقلاً وأعطاه يدًا وترابًا وزمانًا، وهي مفاتيح النهضة والإقلاع والدخول إلى التاريخ. وبعد إحساس بالألم بدأت حالة صحو خافت في العالم العربي والإسلامي، إنها إرهاصات النهضة. وبعد فحص مالك بن نبي لعدد هائل من الوثائق والأبحاث والدراسات والمقالات التي تتصل بموضوع النهضة وصل إلى أنها تفتقد إلى التحليل المنهجي في تشخيص المرض، وتحديد الدواء الملائم أو طريقة العلاج المناسبة؛ ذلك أن رواد النهضة غرقوا في معالجة الأعراض عوض الأمراض في عمقها وذاتها. واستثمر بن نبي مفاهيم الممارسة الطبية في دراسة الأمراض الاجتماعية المعوقة للنهضة، كما انتقد المقاربات المحدودة لسؤال النهضة. فمرحلة البحث عن الحلول أو عن طريق النهوض كانت مجرد «مرحلة إرهاص» من أجل تحصيل الحضارة، لكن بشكل غير متناسق ولا واضح المعالم. وقارن بن نبي وضع الأمة الإسلامية بحالة

اليابان والصين حيث نجحت عمليات النهوض؛ إذ أثبت الصينيون واليابانيون من خلال مجهوداتهم أن الحضارة هي التي تلد منتجاتها. كما أن البناء الحضاري ينطلق من توجه عام يجنبنا الأغلاط، وليس عملاً رياضيًّا يقينيًّا.

وفي إشارة دالة على معالم المنهج الحضاري لمالك بن نبي في التفسير، يميز بين البناء والتكديس، ويلح على أن بناء الحضارة وتحقيق النهضة لا يحصل باقتناء كل منتجات الحضارات الأخرى؛ فهذه الحضارات، بطبعها، لا تبيعنا رُوحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها[١]، وهي عمق هذه الحضارة، إنها مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها، فعندما تشتري منتجات حضارة ما فإنما تشتري جسدًا وهيكلاً لا روحًا.

لقد سعى مالك بن نبي إلى فضح الوهم الذي عاشت فيه الأمة الإسلامية بتبني خيارات في النهضة تقلد الآخر وتكدس أشياءه ظانة أنها تبني حضارتها، فكانت الأمة في الحقيقة تكدس الأشياء، وتجمع أكوام المنتجات وهي في المقابل أبعد ما تكون عن بناء الحضارة، قد تخلق (حالة حضارة) بالتكديس لكنها سراب سرعان ما يذهب سدى.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦٠.

وبتحليل متعمق لمفهوم الحضارة اعتمادًا على أبحاث العلوم الطبيعية والاجتماعية ممتزجة، وبعد دراسة تحليلية لنماذج حضارية ناجحة في روسيا واليابان والصين يصل مالك بن نبي إلى أن معادلة البناء الحضاري تكون كالآتي:

ناتج حضاري = إنسان+ تراب+ وقت[١].

فمعالجة مشكلة الحضارة إذن هي حل مشكلات: الإنسان والتراب والوقت. هذه العناصر (الإنسان والتراب والوقت) تلعب مادةٌ أساسية دورًا مركزيًّا في التركيب بينها، هذه المادة هي «الفكرة الدينية» التي رافقت دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ، من خلال تفاعل كيميائي حيوي وديناميكية الواقع الاجتماعي، مما يخرجنا من عمليات التكديس العبثية إلى حالات البناء الحضاري النافعة.

وقبل معالجة فكرة عناصر الحضارة (الإنسان والتراب والوقت) سعى مالك بن نبي إلى تحديد بعض المفاهيم المحورية المساعدة على فهم تصوره للنهضة وبناء الحضارة. وهي مفاهيم قد تبدو غير متناسقة مع موضوع الكتاب (شروط النهضة)، ولكنها أساسية لفهم منهج تحليل مالك بن نبي وطريقة حله لمشكلات الحضارة، فالمفاهيم مفاتيح، إضافة إلى أن كتاب «شروط النهضة» يكاد يكون عبارة عن تلخيص لمجمل التصور الفكري لمالك بن نبي ولمشروعه النهضوي.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦٢.

ومن المفاهيم التي استثمرها مالك في تحليله مفهوم «الدورة الخالدة»، أي دورة التاريخ. والتاريخ معادلة خطيرة في النهضة والبناء، فإما أن يسجل إنجازاتك أو يسلمك إلى نوم عميق. وفي التاريخ تقع كوارث عظيمة تدفعنا إلى أن نخطئ الانطلاق. وينفتح مالك بن نبي على التاريخ الإسلامي بروح نقدية مزودة بحس اجتماعي دقيق تَركز على دراسة مشكلتنا الحضارية داخل دورتنا الإسلامية عكس الذين ناقشوا مشكلة نهضتنا، لكن داخل الدورة الزمنية الغربية. ودورة التاريخ ذات الأثر الاجتماعي الفعال دورة مرتبطة بسياقنا الزمني، بذلك نكون قد وضعنا المشكلة في مكانها الصحيح من التاريخ ودرسناها من خلال التأمل العميق في سنن التاريخ ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ﴾[الفتح / ٢٣]. وعلى هذا الأساس المنهجي ينطلق مالك بن نبي من إطار مرجعي وتصوري هو الآية القرآنية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾ [الرعد / ١١]، ولكن في ضوء التاريخ.

- **فعالية الفكرة الدينية في النهضة**

وسعى مالك بن نبي في كتابه إلى اختيار منطلقه المبدئي والمنهجي، وهو أن احترام السنن الاجتماعية والتغيير الذاتي لا يتم إلا من خلال اختيار شرطين محوريين على شكل تساؤلين هما:

هل المبدأ القرآني سليم في تأثيره التاريخي؟

هل يمكن للشعوب الإسلامية تطبيق هذا المبدأ في حالتها الراهنة؟

ركز مالك بن نبي في تحليل الشرط الأول على أن منطلق الحضارة هو المبدأ؛ هذا المبدأ هو الفكرة الدينية التي لا تنبعث حضارة بدونها. وحصر بن نبي بحثه وتحليله في التجربة المسيحية والتجربة الإسلامية؛ فالحضارة بنظره لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، «فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد بنظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدًا عن حقبته، إذ حينما يكتشف حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها»[١]. فللغيب دور أساسي في بناء الحضارة عند بن نبي، سواء كان غيبًا إلهيًّا أم أرضيًّا عبارة عن مثل أعلى اجتماعي وبشري. فالإنسان والتراب والوقت مواد راكدة تبعث فيها الروحَ الفكرةُ الدينية كما حصل في وادي الأردن أو في غار حراء. فمنذ تلك اللحظة وثبت قبائل شتات وشكلت وحدة متناسقة، ورحلت إلى التاريخ بفعل فكرة دينية دافعة استوطنت قلوب أناس بسطاء ما زالت تؤطرهم البداوة، فغمرتهم الروح وتراءت لهم الأنوار؛ فانطلقوا يبنون الحضارة ويقودون العالم إلى التقدم والرقي. فبناء الحضارة وتحقيق النهضة يتم عبر تركيب الكتلة المخصبة من الإنسان والتراب والوقت في لحظة تسود فيها الروح.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٧١.

من هذا المنطلق التاريخي والاجتماعي والتركيبي ينطلق مالك بن نبي لبسط طريق بناء الحضارة، ويقف عند قيام المعمار الحضاري الإسلامي، وتتبع لحظة سموها حين ظلت روح المؤمن المنتهض هي العامل النفسي الرئيسي. ولكن لما أفلت الروح تحولت الحضارة إلى قيصرية تزينها الأبهة والعظمة الفردية، وبذلك بدأت الحضارة الإسلامية تغادر عمق النفوس كقوة دافعة، ودخلت في دورة انحدار وهبوط سماها مالك بن نبي بلحظة «الوهن». كما ارتكزت الحضارة الأوروبية، بنظر مالك بن نبي، على روحها الدينية؛ الروح بما هي شعور قوي في الإنسان تصدر عنه مخترعاته وتصوراته وتبليغه لرسالته وقدرته الخفية على إدراك الأشياء، بل إن الحضارة التي أسستها الفلسفة الشيوعية مملوءة بالروح على عكس ما يعتقد كثير من الباحثين. فالفكرة الشيوعية كما رسخها ماركس وإنجلز لا يمكن فصلها عن دورة الحضارة المسيحية، إذ في سطحها الخصيب بعد تحللها استمدت الماركسية حيويتها. فالشيوعية في الأخير أزمة للحضارة المسيحية[١].

وقدم مالك بن نبي تحليلاً وافيًا لدور الفكرة الدينية أو الروح السامية في نشأة الحضارة المسيحية بكل تجلياتها الليبرالية أو الماركسية، وقدم أمثلة في التأسيس التاريخي والبناء العمراني والعلاقات الاجتماعية كلها ترسخ الدور المحوري للروح في الفعل الإنساني. وبذلك يخلص بن نبي إلى قانون البناء الحضاري الذي يشمل كل المنجزات الحضارية الإنسانية «إذ تبدأ الحلقة الأولى

(١) المرجع السابق، ص: ٧٦.

بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل»[1]. وإذا فُقدت الروح والعقل دخل الإنسان عند مالك بن نبي في المرحلة السياسية بالمعنى السطحي لكلمة سياسة، مما يعرض الحضارة للأفول والسقوط، وهو ما وقع في الحضارة الإسلامية لما خلد المسلمون إلى الأرض ووهنت روحهم، ووقع الأمر نفسه في الحضارة المسيحية اليوم؛ إذ خرجت من مرحلة السمو الروحي إلى مرحلة التوسع العقلي؛ مما خلق جوًّا متشائمًا يسود في أوروبا، وشعورًا يوحي بفناء المدنية الأوروبية مثل ما ذكره «أوزولد شبنجلر» في كتابه «أفول الغرب».

ويخلص مالك بن نبي من هذا التحليل إلى أن التاريخ يتطابق مع المبدأ القرآني سموًّا وسقوطًا، وهو شرط لتحقيق الدورة الحضارية الخالدة. أما الشرط الثاني الذي حلله فهو إمكانية تطبيق المبدأ القرآني وقت كتابته هذا الكتاب (سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م). فحل المشكلة الإسلامية، بنظره، يقتضي توفر مؤثر الدين لمزج العناصر الأساسية للبناء الحضاري: الإنسان والتراب والوقت. فعامل الدين هو الذي يجعل الإنسان يشعر بثروته الخالدة، ويمنح نفسه مبدأ الشعور دون التنازل عن جوهر حياته الاجتماعية. فالإنسان والتراب والوقت هم المادة الأولية للحضارة.

(١) المرجع السابق، ص: ٧٤.

وقد قدم مالك بن نبي في كتابه «شروط النهضة» تحليلاً وافيًا لأثر الفكرة الدينية في تحويل الحضارة بناء على المعطيات التاريخية والاجتماعية، واستنادًا إلى مقاييس التحليل النفسي، ووصل إلى أن الحضارة ليست سلسلة من الأحداث؛ بل ظاهرة نصل إلى جوهرها وقانونها عبر التحليل أي الوقوف على سنة الله فيها. وقدم دراسة مستفيضة للكيفية التي تبني بها الفكرةُ الدينية الإنسانَ ليقوم بدوره في بناء الحضارة.

واستفاد مالك بن نبي في تحليله من كثير من المناهج التفسيرية التاريخية والاجتماعية والفلسفية التي انتشرت في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ناقدًا ومستثمرًا لبعض مداخلها التحليلية ونتائجها التاريخية، ومتجاوزًا لثغراتها وانسداداتها خاصة النموذج الماركسي الذي ينحصر تفسيره للحضارة في حاجات الإنسان المادية ووسائل الإنتاج. كما انتقد أطروحة المؤرخ الإنجليزي «جون أرنولد توينبي» القائمة على دور العامل الجغرافي في بناء الحضارة، كما انتقد أطروحة الروح الكلي EON كما وضحها «ولترشوبرت» في كتابه «أوروبا وروح الشرق»[1]، وانتقد أطروحة الفيلسوف الألماني «شبنجلر» (Spengler) القائمة على العبقرية الخاصة التي تسم عصرًا معينًا بميسم ابتداع أساسي.

(١) المرجع السابق، ص: ٩١.

- ميلاد الحضارة

وبعد هذه المقاربة النقدية لنظريات بناء الحضارة خلص مالك بن نبي إلى أن كل حضارة تمر بثلاث مراحل: الميلاد والأوج والأفول، وبين الطورين الأول والأخير يكون انتشار الحضارة وتوسعها. من هنا انطلق مالك بن نبي في دراسة أطوار الحضارة الإسلامية انطلاقًا من الفكرة الإسلامية/الأساس، والإنسان المسلم/السند المحسوس لهذه الفكرة. ودراسة بناء هذه الحضارة تعني رصد العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها. واعتمد بن نبي في تحليله على أدوات التحليل النفسي من خلال الرصد الدقيق للصور الزمنية للأفعال، وردود الأفعال المتبادلة بين الفكرة الدينية والفرد، والحركة والنشاط الذي ينبعث من تواصلهما، مؤسسة لشبكة روابط داخلية. ولكن لما تفقد الروح نفوذها على الغرائز، ويكف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد، ويقع انخفاض في مستوى أخلاق المجتمع، وتنقص الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية؛ تدخل الحضارة، بنظر مالك بن نبي، (منعطف العقل)، فيبدأ طور الغريزة في البروز، وتنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عندها عن القيام بمهمتها في مجتمع منحل، فتتم دورة الحضارة وتصل إلى الأفول، ويلج الإنسان في هذه اللحظة عهد ما بعد الحضارة، ويصاب بـ«التفسخ الحضاري». ويميل مالك بن نبي في تحليل نهاية الحضارة إلى أطروحة «توينبي» المبنية على «التحدي»؛ هذا التحدي الذي يتطلب تعاقدًا وارتباطًا تعاونيًا بين مجموعة بشرية معينة لبناء حضارة، عندها تأتي الفكرة

الدينية لتمنح الإنسان الوعي بالهدف، وتجعل للحياة معنى. وتحتاج دراسة هذه المعطيات إلى التزود بأدوات علم النفس الفردي والاجتماعي.

وبعد هذا التحليل المنهجي والنظري لبناء الحضارة والمفاهيم المتعلقة بذلك يصل مالك بن نبي في كتابه «شروط النهضة» إلى مرحلة دراسة العناصر الأولية المؤسسة للحضارة، وهي الإنسان والتراب والوقت.

فبناء الحضارة الإسلامية إذن يكون بمعالجة مشكلات عناصرها الأولية، وهي الإنسان؛ والإنسان المسلم، بنظر مالك بن نبي، يعاني من الركود، ويعيش في حالة توازن خامد وخمول تام عكس الإنسان الأوروبي الذي يعيش حالة حركة مستمرة. وعليه فشرط النهضة كما حدده بن نبي هو صناعة الإنسان الذي يمشي في التاريخ بمواهبه مستخدمًا التراب والوقت. وقدم تحليلاً اجتماعيًا لإنسان البادية وإنسان المدينة في الجزائر، وهو صالح للتعميم على جل البلاد العربية والإسلامية، فكلها يعيش اضطرابًا ونقصًا وتيهًا. فتحقيق النهضة من خلال صناعة الإنسان الفاعل والمؤثر في التاريخ يعني توجيهه في مستويات ثلاثة: توجيه الثقافة، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال. وعملية التوجيه هذه بمثابة تنظيم يحصل فيه توافق في السير، ووحدة في الهدف في إطار كتلة، وبالتالي توظيف الطاقات والعقول واستثمارها في ظروف زمنية وإنتاجية مناسبة؛ والمُوَجِّه هو المستثمر للفكرة الدينية في بُعدها الاجتماعي الواعي.

- **توجيه الثقافة**

وتوجيه الثقافة يعني الوعي بأن النهضة في العالم الإسلامي منعطف خطير والثقافة عامل أساسي فيها. وتحويل الثقافة إلى عامل إنهاض هو إعطاء تعريف خاص للثقافة. فالثقافة يجب النظر إليها، عند مالك بن نبي، في ضوء معطيات المرحلة التي كتب فيها هذا الكتاب (سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)، وتحديدها بحسب مصيرنا وأهدافنا. فالأمة الإسلامية توجد في لحظة فاصلة بين فوضى جامدة وجمود فوضوي[١]، مما يتطلب مجهودًا ضخمًا من أجل التنظيم والتركيب والتوجيه. وتوجيه الإنسان هو تصفية عاداته وتقاليده وإطاره المرجعي الخلقي والاجتماعي من العوامل القتَّالة، وإفساح المجال للعناصر الحية والداعية إلى الحياة. وعملية التصفية أو النفض للعناصر السلبية طريقة سلكها توماس الأكويني في الثقافة الغربية؛ لإبعاد كل ميراث ميتافيزيقي للكنيسة البيزنطية، أو أية فكرة إسلامية؛ من أجل ترسيخ منهج تجريبي صارم، هو العامل الحاسم في التقدم المادي للمدنية الحديثة. والطريقة نفسها سلكها القرآن الكريم لإلغاء الأيدولوجيا الجاهلية البالية، والتخطيط للمستقبل بشكل إيجابي.

هذا ما تتطلبه النهضة الإسلامية اليوم، وهو ما يسعى مالك بن نبي إلى بسطه وتقديم الأمثلة الدالة عليه في كتابه «شروط النهضة»؛ فعملية النهضة

(١) المرجع السابق، ص: ١١٠.

تقتضي عملاً سلبيًّا هو فصل الأمة عن رواسب الماضي، وعملاً إيجابيًّا يصلها بمقتضيات المستقبل.

وقد قام محمد عبده وبن باديس وتلامذتهما بالعمل الأول، إلا أن الدوائر الأزهرية والزيتونية لم تستوعب اللحظة، ولم تتجاوب مع تلك المحاولات مع شدة الانحطاط الراسخ في النفوس. وأما العمل الإيجابي الناظر إلى المستقبل فما زال غامضًا بنظر مالك بن نبي. والمقصود بالعمل الإيجابي هو تحديد محتوى العناصر الجوهرية لمنهج التفكير الجديد، أي العناصر الأساسية للثقافة، ويحددها مالك بن نبي في الدستور الخلقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والصناعة بتعبير ابن خلدون.

فهذا التحديد المزدوج للثقافة كعنصر أساسي في النهضة جعل بن نبي يميز بين الثقافة والعلم. كما انتقد مفهوم الثقافة في الغرب بما هي (فلسفة الإنسان) عند الليبرالية و(فلسفة المجتمع) عند الاشتراكيين لاستبعاد التعريفين لسلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع. وعمل مالك بن نبي في إطار تصوره الفكري للنهضة والحضارة على الربط الوثيق بين الثقافة والحضارة، لتصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة[١]. من هنا يمكن قياس الفرق بين الثقافة والعلم، فالسلوك الاجتماعي للفرد مرتبط بالشخصية أكثر من المعرفة وجمع المعلومات وهذه هي الثقافة. فالثقافة هي «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم

(١) المرجع السابق، ص: ١١٥.

الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة بهذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»[١]. وللروح دور أساسي في تركيب معطيات الثقافة لتقوم بدورها لحظة ميلاد حضارة ما.

ومن هذا المنطلق، ولكي تلعب ثقافتنا دورها المحوري في النهضة وبناء الحضارة، قدم مالك بن نبي تحاليل وافية وانتقادات لاذعة للمفاهيم الخاطئة عن الثقافة في المجتمع المسلم؛ فانتقد النموذج السائد للمثقفين، واعتبرهم مجرد حرفيين في صفوف شعب أمي؛ إذ ظهر «المتعالمون» و«المتعاقلون» من حملة اللافتات العلمية، كما أصبح العلم مسخة وعملة زائفة قابلة للصرف. فمشكلة الثقافة هي مشكلة مجتمع برمته، مجتمع فقد علوه. والثقافة لا دور لها في النهضة إن لم ننظر إليها كعامل تاريخي، ونظام تربوي قابل للتعميم والنشر بين جميع مستويات المجتمع؛ فالمجتمع الذي يفقد ثقافته يفقد تاريخه.

والثقافة على هذا الأساس ليست علمًا يتعلمه الإنسان؛ بل محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله، فيها تتشكل خصائص المجتمع المتحضر بناء على غاياته ومثله الأعلى، وبذلك يتكون التاريخ من مزيج فريد بين العقل والروح، وتكامل بين كل فئات المجتمع، سواء كانوا قادة أم جماهير. فالثقافة في صورتها الحية ذات أجزاء متماسكة ومترابطة بروابط داخلية تحددها عبقرية الشعب الذي وضعها

---

(١) المرجع السابق، ص: ١١٦.

مطابقة لأخلاقه وأذواقه وتاريخه[١]. وظيفتها مثل وظيفة الدم في جسم الإنسان. كما للثقافة ذات الدور التاريخي الإيجابي برنامج تربوي يشمل الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية، والجمال لتكوين الذوق العام، والمنطق العملي لتحديد أشكال النشاط العام، والحرفة لكل نوع من أنواع المجتمع، أو ما يسميه ابن خلدون بـ «الصناعة».

- أخلاق النهضة

والأخلاق في كتاب «شروط النهضة» وفي كل مشروع مالك بن نبي لا يستحضرها من الزاوية الفلسفية، بل من الناحية الاجتماعية ودورها في خلق «قوة التماسك» في المجتمع الذي يطمح إلى وحدة تاريخية وإلى بناء حضارة. والروح الخَلقية البانية للحضارة ذات بُعد غيبي عند مالك بن نبي استمدها من قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[الأنفال / ٦٣]. فكلمة دين في أصلها تعني الربط والجمع. وما فتئ مالك بن نبي يذكر في كتابه بأن المدنية الغربية تقوم في علومها وفنونها على أساس أخلاقي متين رغم النظرات الخاطئة لمجموعة من المثقفين /المتعلمين في بلادنا الإسلامية! وبَعد الأخلاق يأتي الجمال ليساهم بدوره الفعال في بناء الحضارة من خلال شحذ الروح الاجتماعية. ويعتبر

(١) المرجع السابق، ص: ١٣٩.

بن نبي، على عادة المسلمين القدماء، الإحسان صورة نفسية للجمال، وحينما يغيب الجمال تنحدر الحضارة. ولن تولد حضارة بوجود صور القبح والتعاسة؛ مثل الطفل المشرد والمدفون في مجموعة من المرقعات والقاذورات والمسجون نفسيًّا، فلن ينتج عنه إلا رجل عاجز ومهزوم، مجرد كومة متحركة من الأوساخ، رمزًا للقبح والمهانة. إن الجمال كثقافة إيجابية يبتدئ في كل مناحي حياتنا وسلوكنا؛ فالإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بالجمال؛ بل إن الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه حضارة ما.

ويوضح مالك بن نبي دور منطق العمل كثقافة عندما يشرح كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، واستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من هذه الوسائل. وانتقد الاقتصار على العقل المجرد، ودعا إلى العقل التطبيقي (أو الأداتي كما هو عند كانط). والعقل التطبيقي جوهره إرادة وأداته انتباه! وغياب العقل التطبيقي هو الذي كرس اللافاعلية في أعمالنا. وبوجود هذا العقل التطبيقي نمتلك ضابطًا يربط بين العمل وهدفه، ويجسد منطقًا عمليًّا في حياتنا. ويؤسس بن نبي للمنطق العملي والعقل التطبيقي انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ ﴾ [لقمان/١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ﴾ [لقمان/ ١٩]. ويميز بين منطق الفكرة وبين منطق العمل والحركة. ويرى أن منطق الفعل والحركة في حاجة إلى مجهودات كبيرة ليمتزج بمنطق الفكرة، ويتحقق فعل صالح يبني الحضارة.

ومنطق الفعل والحركة يسلمنا مباشرة للصناعة بما هي تربية فنية ومهنية تستبطن رسالة في التاريخ، أي تكون قيادة فنية قادرة على العطاء.

ويربط بن نبي في كتابه قيام النهضة باستثمار بذور الأخلاق والجمال الكامنة في أعراف المجتمع وعاداته وتقاليده. وبقدر ما تكون ثقافة هذا المجتمع منظورة تكون بذوره الأخلاقية والجمالية راقية، وبقدر ما يكون اتجاه حضارته سليمًا. فالمعادلة الحضارية تتغير ميزاتها طبقًا لعلاقة المبدأ الأخلاقي بالذوق الجمالي. ويقدم بن نبي مقارنة طريفة بين المجتمع الغربي بدوافعه الجمالية والمجتمع الإسلامي بدوافعه الأخلاقية، ومثَّل بقضايا التصوير واللباس وقضايا الأدب وقضايا الأسرة وأمور التنافسية، فوجد اختلافًا بعيدًا بينهما من حيث النموذج وكذا الأصول المرجعية والتاريخية؛ فأي خلل يحدث في العلاقة الأولية بين الجمال والأخلاق يؤدي إلى خلل في توازن الحضارة، بل وفي كيانها.

- توجيه العمل

أما توجيه العمل باعتباره مشكلة الإنسان الثانية بعد توجيه الثقافة وقبل توجيه رأس المال؛ فيتجسد في بناة الحضارة الإسلامية الأوائل الذين تلقوا دروسًا خاصة في العمل. وتوجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي يقصد به مالك بن نبي في كتابه «شروط النهضة» سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئة جديدة.

أما توجيه رأس المال فيبدو فيه مالك بن نبي مطلعًا بشكل جيد على الإرث الماركسي خصوصًا عند الحديث عن النتائج الاجتماعية للرأسمالية؛ إذ ينظر بن نبي إلى رأس المال باعتباره آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي. ويختلف مع ماركس الذي اعتبرها آلة سياسية في يد البورجوازية. ويقدم بن نبي فهمًا ديناميكيًّا لمعنى رأس المال ويميزه عن الثروة؛ فالثروة تحدد من خلال المركز الاجتماعي لصاحبها وكذا بالنسبة لاستعمال صاحبها لها. والثروة في الأخير مرتبطة بمكاسب الشخص وغير متحركة ولا داخلة في الدورة الاقتصادية، وهي تلقب بلقب صاحبها عكس رأس المال الذي ينفصل عن صاحبه ويصبح قوة مالية مجردة. إن الثروة شيء بدائي بسيط مما يستخدمه الشخص من أجل مصالحه الخاصة، أما رأس المال فهو المال المتحرك «الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة»[1].

وأسهب مالك بن نبي في حديثه عن تاريخ تشكل رأس المال في الاقتصاد الأوروبي، وما نتج عنه من ظواهر اجتماعية خاصة طبقة العمال نتيجة للثورة الصناعية، وظاهرة الاستعمار نتيجة الحاجة إلى التصدير والاستيراد. وخلص بعد نقد التجربة الرأسمالية الغربية، إلى أن الرأسمال كعامل أساسي في النهضة الإسلامية يقتضي أن يتحول إلى آلية مالية متحركة ومتنقلة تخلق

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٢.

العمل والنشاط. فالنهضة تتحقق اليوم بتحريك المال وليس بتكديس الثروة، كما يقتضي الأمر توجيه أموال الأمة بمضمون اجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحركة. ودعا بن نبي إلى الاستفادة من التجربة الأوروبية من خلال توجيه رؤوس الأموال والتخطيط الاقتصادي. وحذر من أن تطبع الأموال بطابع إقطاعي يخلف أوضاعًا اجتماعية غير ديمقراطية مكرسة للفقر والتفاوت في الطبقات الاجتماعية، كما دعا إلى تكوين: «مجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها، لتتحول إلى رأسمال!»(١).

- المرأة والنهضة

وعالج مالك بن نبي في نهاية كتابه «شروط النهضة» مشكلة المرأة باعتبارها مشكلة الفرد في المجتمع. وانتقد النزوع الذكوري في المجتمع الإسلامي، ومغزى التمسك بالأنثى. واعتبر أن موضوع المرأة من وجهة صحيحة دافع إلى النهضة تؤطره الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾[النساء/ ١]. فقضية المرأة عند بن نبي قضية مجتمع يتوقف على حلها تقدم المدنية. كما انتقد النماذج المستوردة لتحرير المرأة التي انتهت بها إلى فقدان وظيفتها في حفظ الأسرة وبقاء المجتمع، واعتبر أن المجتمع

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٦.

الغربي لم يحل مشكلة المرأة؛ بل ظلت خطيرة حتى في ذهن المرأة الأوروبية ذاتها في تصورها لنفسها.

وعالج بن نبي مجموعة من المشكلات المتعلقة بالمرأة كالعمل واللباس والتزوج بالأجنبيات وغيرها، منتهيًا إلى أن حل المشكلة يقتضي تضافر جهود مشتغلين في مجالات مختلفة كالنفس والتربية والطب والاجتماع والشريعة... ودعا إلى ضرورة التخلص من خيالات النماذج المستوردة، والتصدي لدراسة المشكلة في علاقاتها ببناء الحضارة. وأما مشكلة الزي فربطها مالك بن نبي بالقيم وبالثقافة الاجتماعية لأي مجتمع، وانتقد تجربة أتاتورك المقلدة والعلمانية في موضوع الزي.

- الفن والنهضة

وربط بن نبي مشكلة المرأة بقضية الفنون؛ فالفن عنده إما داعٍ إلى الفضيلة أو داع إلى الرذيلة. والفن الجميل هو الذي تحدد الأخلاق مُثُلَه، ويغذي الجمال وحيه؛ فالرقصة مثلاً إما أن تكون قصيدة شعرية أو حركة جنسية[١]. وانتقد بن نبي الذوق الفني السائد في فترته، واعتبر الفن الرائد هو الذي يجمع بين الجهد والعبقرية، أو بين الموهبة والقدرة. وبذلك يكون بن نبي قد ختم تحليله

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٢.

لمشكلات الإنسان في إطار تحليل العناصر الأولية للحضارة، لينتقل بشكل مركز إلى عنصري التراب والوقت.

- التراب والنهضة

قيمة التراب من قيمة الإنسان؛ فالبحث في التراب، في كتاب مالك بن نبي، هو من حيث قيمته الاجتماعية، وهي قيمة مستمدة من قيمة مالكيه، «فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة؛ وحيث تكون الأمة متخلفة (...) يكون التراب على قدرها من الانحطاط»[١]. وقدم بن نبي دراسة تحليلية للأرض التي تركها رجل البادية من أجل اللهاث وراء سراب الحياة السعيدة في المدينة، ومدى الانعكاسات الاجتماعية السلبية لعملية فقدان الأرض من أجل البحث عن القوت والملبس في الحواضر. ودعا إلى مشاريع الإصلاح الزراعي واستغلال التراب، والانتصار على الأنفس الخاملة الكسولة. وعرض لنماذج ناجحة في استثمار التراب في أوروبا (تجربة فرنسا وهولندا)، هذه التجارب التي أثبتت قدرة الإنسان على الانتصار على عوامل الطبيعة بكفاحه وعبقريته. وإذا كان الإصلاح الزراعي واستثمار الأرض يحتاج إلى وسائل فنية دقيقة فهو أيضًا يحتاج إلى عوامل نفسية ترى التراب عاملاً حاسمًا لبناء الحضارة إلى جانب الإنسان والوقت.

(١) المرجع السابق، ص: ١٧٧.

- الوقت والنهضة

أما الوقت وهو الزمن فهو نهر عظيم يعبر العالم منذ الأزل! قد يكون ثروة عظيمة عند البعض، وقد يكون عدمًا عند آخرين. ولا قيمة لمقولة «الوقت من ذهب» لأن الذهب يعوض، والزمن إذا ضاعت منك دقيقة منه فلن تستعيدها أبدًا. ويرجع بن نبي سبب تخلف أمتنا إلى أنها لا تدرك فكرة الزمن الذي يتصل اتصالاً وثيقًا بالتاريخ، مع أن مفكري العرب (أبو علي الحسن المراكشي نموذجًا)(١) هم أول من أدرك هذه المعادلة.

وبتحديد الوقت يتحدد معنى الحياة؛ فقيمة الفكرة والنشاط من الوقت الداخل في تكوينهما. وتبقى التربية هي الوسيلة الوحيدة لتعليم قيمة الوقت كمعادلة اجتماعية وحضارية، من خلال تدريب الرجل والمرأة والطفل على القيام بالمهام المنتظمة والفعالة. فلا بد من إدخال فكرة الزمن في العقل الإسلامي. بذلك وحده يرتفع حصادنا العقلي والمهني والروحي، وهذه هي الحضارة. وأعظم نموذج عاشه مالك بن نبي (سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م) هو النموذج الألماني؛ إذ خرجت ألمانيا من حربين مرهقتين أرجعتها إلى نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية وأجهزة الإنتاج، ولكن بعد عشر سنوات انبعث الشعب الألماني من

(١) هو أبو علي الحسن بن علي بن عمر المراكشي، عالم فلكي من علماء المغرب، عاش في عصر دولة الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري/القرن الثالث عشر الميلادي، وتوفي سنة ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢م، اشتهر في الفلك، والرياضيات، والجغرافيا، وصناعة الساعات الشمسية، من أشهر مؤلفاته «جامع المبادئ والغايات في علم الميقات».

الموت والدمار ليقدم للعالم نموذجًا صناعيًّا ضخمًا، إنه عامل الزمن! من خلال فرض الحكومة الألمانية على الشعب ساعات عمل تطوع يوميًّا مجانًا وللصالح العام. فالمعجزة الألمانية انبعثت من رماد بفضل العناصر الثلاثة المتراكبة: الإنسان، والتراب، والزمن.

• الاستعمار والنهضة

ولم تجعل هذه الدراسة الاجتماعية والتحليلية لمشكلات المجتمع الإسلامي بن نبي يغفل دور معطى موضوعي في عرقلة النهضة في العالم الإسلامي وهو ظاهرة الاستعمار أو ما يسميه مالك بـ «المعامل الاستعماري». وإذا كان مالك بن نبي في عموم مشروعه الفكري كما ذكرنا سابقًا، يربط النهضة باستعداد الفرد الفطري لاستعمال عبقريته وترابه ووقته، فإنه لم يغفل الاستعمار كعامل موضوعي وسلبي يعوق مسيرته. وما تميز به كتاب مالك بن نبي هو دراسة ظاهرة الاستعمار في علاقاتها التاريخية بالحضارة الغربية، وكشف الوجه الأسود والعنصري للحضارة الغربية، ورغبة مؤرخيها ومفكريها في تجاوز تجربة الحضارة الإسلامية في التاريخ الإنساني، بل محوها من مسار التاريخ البشري. وبرغم النزعة الهمجية للآلة الاستعمارية فإنها لا تملك، بنظر بن نبي، سلطة على القيمة الجوهرية لإنسان البلاد المستعمرة. فكما أنه ليس للاستعمار سلطة على الزمن والمكان فليست له قدرة على التحكم في عبقرية الإنسان. فالمعامل

الاستعماري لا يُخضع إلا الضعفاء لما يخلق في نفوسهم رهبة ووهمًا، ويشلهم عن مواجهته بمقوماتهم الجوهرية والذاتية. ولكن الأخطر من المعامل الاستعماري هو «معامل القابلية للاستعمار»[١]، الذي يقتل مواهب الإنسان ويحجزها عن النبوغ والعبقرية؛ فإذا كان المعامل الاستعماري عنصرًا خارجيًّا فعامل القابلية للاستعمار ينبعث من باطن الفرد الذي يرضى بالمسارات الضيقة التي يرسمها له الاستعمار، وهو يسير فيها بتـفان وإخلاص، فاقدًا في كل لحظة كرامته ويحطمها بذاته. ودرس بن نبي النموذج اليهودي بالجزائر الذي كان محصنًا من الداخل، فنجح اليهود، كجماعة وظيفية، في مشاريعهم التجارية.

فمواجهة المعامل الاستعماري يكون بالتخلص من العوامل الذاتية فنيًّا، أي الاستعداد لخدمة الاستعمار.

إن مشكلة النهضة وبناء الحضارة تقتضي النظر إلى الموضوع بشكل كلي وليس جزئيًّا، واستثمار عناصرها الأولية بشكل تركيبي مندمج ومتكامل (الإنسان والوقت والتراب). والسير نحو الحضارة ينبغي أن يكون علميًّا وعقليًّا؛ فالحضارة ليست أجزاء مبعثرة أو ملفقة، ولا مظاهر خلابة بل هي «جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحو تاريخ الإنسانية»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠١.
(٢) المرجع السابق، ص: ٢١١.

ثامنًا: مؤلفات مالك بن نبي المكتوبة باللغة العربية أو المترجمة إليها

(١) الظاهرة القرآنية، ظهر سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م في الجزائر.

(٢) لبيك (رواية)، ظهرت سنة ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م في الجزائر.

(٣) شروط النهضة، ظهر سنة ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م في الجزائر.

(٤) وجهة العالم الإسلامي، ظهر سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م في باريس.

(٥) الفكرة الإفريقية الآسيوية، ظهر سنة ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م في القاهرة.

(٦) النجدة! الشعب الجزائري يباد، ظهر سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م في القاهرة.

(٧) حديث في البناء الجديد، ظهر سنة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م في بيروت، وهو الذي سمي فيما بعد كتاب «تأملات« بإضافة (كتابي «الصعوبات»، و«علاقة النمو في المجتمع العربي»، وكتاب «تأملات في المجتمع العربي»).

(٨) مشكلة الثقافة، ظهر في سنة ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م في القاهرة.

(٩) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ظهر سنة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م في القاهرة.

(١٠) الصعوبات: علاقة النمو في المجتمع العربي، ظهر سنة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م في القاهرة.

(١١) الاستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم، ظهر سنة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م في القاهرة.

(١٢) فكرة كمنولث إسلامي، ظهر سنة ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م في القاهرة.

(١٣) تأملات في المجتمع العربي، ظهر سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦١م في القاهرة.

(١٤) في مهب المعركة، ظهر سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م في القاهرة.

(١٥) ميلاد مجتمع، ظهر سنة ١٣٨١هـ/١٩٦٢م في القاهرة.

(١٦) آفاق جزائرية، ظهر سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م في الجزائر.

(١٧) مذكرات شاهد للقرن (القسم الأول)، ظهر سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م في الجزائر.

(١٨) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ظهر سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م في القاهرة.

(١٩) مذكرات شاهد للقرن (القسم الثاني- الطالب)، ظهر سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م في بيروت.

(٢٠) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ظهر سنة ١٣٩١هـ/١٩٧٢م في القاهرة.

(٢١) المسلم في عالم الاقتصاد، ظهر سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م في بيروت.

(٢٢) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ظهر سنة ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م في بيروت.

(٢٣) بين الرشاد والتيه، ظهر سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م في طرابلس.

تاسعًا: مؤلفات مالك بن نبي باللغة الفرنسية

(1) Le Phénomène coranique (Alger 1946).
(2) Lebbeik (Roman)(Alger 1947).
(3) Les Conditions de la renaissance (Alger 1948).
(4) Vocation de l'islam (Paris 1954).
(5) L'Afro-asiatisme (Le Caire 1956).
(6) Le Problème de la culture (Le Caire 1957).
(7) SOS Algérie (Le Caire 1957).

(8) La Lutte idéologique en pays colonisés (Le Caire 1957).
(9) La Nouvelle édification sociale (Beyrouth 1958).
(10) Idée d'un commonwealth islamique (Le Caire 1958).
(11) Réflexions (Le Caire 1960).
(12) Le Problème des idées dans le monde musulman (Le Caire 1960).
(13) Naissance d'une société (Le Caire 1960).
(14) Dans le souffle de la bataille (Le Caire 1961).
(15) Perspectives algériennes (Alger 1964).
(16) Mémoires d'un témoin du siècle, tome 1 (Alger 1965).
(17) L'œuvre des orientalistes (Alger 1967).
(18) Islam et démocratie (Alger 1968).
(19) Le Sens de l'étape (Alger 1970).
(20) Mémoires d'un témoin du siècle, tome 2 (Beyrouth 1970).
(21) Le Musulman dans le monde de l'économie (Beyrouth 1972).
(22) Le Rôle du musulman dans le dernier tiers du xxe siècle (Beyrouth 1973).



تأليف

مالك بن نبي

ترجمة

عمر كامل مسقاوي | **عبد الصَّبور شاهين**

طُبع لأول مرة باللغة الفرنسية عام (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) في الجزائر.
وكان عنوانه بالفرنسية «Les conditions de la renaissance»
ترجم إلى العربية ونشر لأول مرة عام (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م) عن مطابع دار الجهاد بالقاهرة.

مقدمة الطبعة الفرنسية

بقلم الدكتور عبد العزيز الخالدي

لكي أقوم بتقديم هذه الدراسة أجد بين يدي سيرة عاصفة مؤثرة أعرفها في الجزائر، ولكني ملزم بأن أدع الحديث عنها؛ لأن المؤلف قد منعني صراحة من مجرد الإشارة إليها، وأحتفظ مع ذلك بحقي في الحديث عن العمل الذي تحتل فيه هذه الدراسة مكانًا هامًّا، منتهيًا إلى بيان الطابع الخاص والقيمة الاجتماعية التي نجدها حتى في كتابه «لبيك»[1] الذي عده بعض القراء غريبًا عن الأفق الوَضَّاء الذي خطه كتاب «الظاهرة القرآنية».

ويلفت انتباهنا في كتاب «الظاهرة» هذا، ذلك الحشد من المشاكل التي يثيرها مدخله، وطريقته الجديدة التي طبقها المؤلف للمرة الأولى على تفسير القرآن.

(١) هي القصة الوحيدة التي كتبها المؤلف، وقد اتجه فيها اتجاهًا أدبيًّا.

وأيًّا ما كان، فلقد تأثر المؤلف في كتاب «الظاهرة» بمشهد شباب الإسلام، الذين استهوتهم المناقشة الخطيرة بين العلم والدين، فاستخلص من هذه المناقشات نتائج وثيقة أراد تبليغها للضمائر الأخرى.

ولكن دقة النقد، وعمق التحليل، وصرامة المنطق الذي يقود إلى هذه النتيجة، كل هذه الأمور ثانوية في عمل ينبع تأليفه والهدف منه من المغزى الدرامي للمشكلة أكثر من أن ينشأ عن المغزى العقلي.

وبن نبي في الواقع ليس كاتبًا محترفًا، أو عاملاً في مكتب مكبًّا على أشياء خامدة من الورق والكلمات، ولكنه رجل شعر في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورتيه الخلقية والاجتماعية. وتلك هي المأساة التي شعر بها بن نبي بكل ما فيها من شدة، وبكل ما صادف في تجاربه الشخصية النادرة من قساوة. وهي التي تقدم المادة الأساسية لمؤلفاته سواء «الظاهرة القرآنية»، أو الدراسة التي يقدمها اليوم أنشودة بهيجة، يُحيي بها «كوكب المثالية» الذي يسجل فجر الحضارات منذ العصور المظلمة.

ولكن هذه الأنشودة ثمرة عقل يحاول فتح آفاق عملية للنهضة العربية والإسلامية التي يطالبنا بها في الجزائر، وهو يكشف لنا عن مفهومها الأليم.

فإذا كان دقيقًا حسَّاسًا إلى هذه الدرجة، فليس معنى ذلك أنه رجل عقل مغرم بالتجريد، أو أنه أديب فنان مُولَع بصور الجمال؛ فإن الذي يأسره ويستولي عليه إنما هو الرعشة الإنسانية ... الألم ... الجوع ... الأسمال[١] ... الجهل.

فهل يكون غير فقيه من يفكر من أول وهلة في مواجهة هذه المشكلات؟

لقد عاش بن نبي هذه المشكلات تمامًا كالآخرين الذين اتخذوا منها معارج[٢] انتخابية، يتحدثون منها عن البؤس حتى درجة الإشباع التي تناسب جميع صنوف الدجل والاستغلال، ونحن نعلم اليوم ما يؤدي إليه مثل هذه الحالة من الاختلال والقحط والفوضى.

ولكن التجربة الشخصية تعني عند بن نبي شيئًا آخر؛ فهي سبب للتأمل في الدواء، ومن هذا التأمل تبدأ المأساة في أن تصبح عنده مشكلة فنية، فهو يقودنا بتحليله الدقيق الوثيق في أركان التاريخ، لكي يكشف لنا عن الدورة الخالدة التي ألهمته الأنشودة الجميلة التي صدَّر بها هذه الدراسة.

ولكن قبل اقتراح الحل يجب أن تزول تمامًا الأنقاض من الفناء الغاص ببقايا انحطاطنا، ورواسب الفوضى التي عشنا فيها سنين عديدة.

(١) الأسمال: الثياب القديمة البالية. (هذا الهامش يشير إلى إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية للنص الأصلي للكتاب، و سوف يُستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك).
(٢) معارِج: سلالم. (م).

وهذا الكتاب قد استطاع في فصوله الأولى أن يلقي الضوء على تلك الحقبة الهامدة، والتي حركتها بصعوبة التقاليد البطولية، ثم أعقبتها مرحلة الفكرة.

ولكن تراثًا وثنيًا قد تبقى في أعماق الضمير الشعبي، الذي شكلته القرون الممتلئة بخرافات الدراويش.

فإذا كان غول الدراويش قد صرعه الإصلاح، فإن غولاً جديدًا يمكن أن يظهر أيضًا، وهو لا يشترط وجود أولياء أو أَحْجِبة[١] وحُرُوز[٢]، ولكن أوثان سياسية وبطاقات للتصويت.

هذا هو الصراع بين الفكرة والوثن الذي أصبح طابعًا جديدًا للمأساة الجزائرية، وبديهي أن الإدارة الاستعمارية لم تكن غافلة وهي تعرف كيف تستغل هذا الوضع لكي يتفرق الشعب الجزائري وتتبعثر قواه؛ وأكثر من ذلك، فإن المشكلة التي نحن بصددها قد أسيء تكييفها سواء عند دعاة الإصلاح أو رجال السياسة.

إن الاستعمار ليس مجرد عارض، بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا؛ هذه هي المشكلة، ولا جدوى من فكرة لا تسلم بهذا المسلّم الأساسي الذي يبرزه بن نبي وهو

---

(١) أَحْجِبَة: جمع «حِجَاب» وهو عُوذة أو تميمة يحملها الشخص معه؛ لتقيه من الشر والحسد. (م).
(٢) حُروز: جمع «حِرْز» وهو تميمة أو تعويذة يُكتب عليها وتُحمَل لتحمي حاملها من المرض والخطر كما يزعم المعوِّذون (م).

يؤكد أنه «لكيلا نكون مستعمَرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار»، هذه الجملة البسيطة هي -فيما أعتقد- الإشعاع النوراني الأول الذي استرسل لينير حلبة الصراع لنا، ولقد أضاءها من قبل نور تلك الآية المذكورة هنا كأساس للنظرية كلها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١].

ومع ذلك، فإن المؤلف يرى من المفيد أن يقدم أيضًا التسويغ التاريخي والنقدي والعقلي لهذا الأساس الربَّاني، الذي قد يفزع العقل الديكارتي. وهو يعد هذا التسويغ الذي يكشف في بعض الصفحات عن أصول فلسفته، يعده من القوانين التي تحكم اطراد الحضارات، وهنا ينبثق حل المشكلة نتيجة حتمية لهذا الدرس التاريخي.

والنظرية تتكون جزءًا فجزءًا - بطريقة منطقية - طبقًا للتكوين الأساسي لكل حضارة؛ حيث تتكون من الإنسان والتراب والوقت.

فإذا طبقت هذه النظرية على بلاد العروبة مثلاً، فإنها تستوجب تكييفًا للإنسان الأمي والتراب البائر والوقت الضائع.

والمؤلف يبدأ نظريته هذه بذلك الرمز الذي صدر به الباب الثاني والذي صاغه في كناية بارعة، وجمال أدبي فَذّ، وإلهام اجتماعي عميق.

وخطوة خطوة يكشف لنا عن العناصر التي تبدو في نظرنا ثانوية لا تستحق التفكير، والتي تنال هنا اهتمامًا رئيسيًّا؛ لأن اتصالها الحقيقي بتطورنا وحياتنا يظهر أمامنا فجأة، ولقد قال فاليري: «كل سياسة تقتضي - وهي عمومًا تجهل أنها تقتضي - فكرة معينة للإنسان ورأيًا عن مصير النوع الإنساني، فكرة غيبية تذهب من المادة البحتة إلى التصوف الشاطح».

فهل فكر أحد في مشكلة الرجل والتراب والوقت والمرأة والزِّيّ والتَّكَيُّف والثقافة، التي هي جوهر المشكلة الإنسانية كلها؟

وكون المؤلف مهندسًا قد ساعده دون شك في التصوير الفني للأشياء، ولكن ثقافته المزدوجة تسمح له بأن يصل هذا التصور بالخطة الإنسانية، بالثقة نفسها التي تطبع خاتمته المؤثرة. ونضيف هنا أن الأمر لا يتعلق بعمل مفيد للجزائر فحسب؛ لأن هذه الدراسة تتعدى بعبقريتها حدود الجزائر، لكي تضم مجال العالم الإسلامي كله؛ حيث إنها تتضمن المشكلة الإنسانية في سائر عناصرها.

ونظرية بن نبي تلقي ضوءًا على التجديد الإسلامي الذي يتجلى فيه قطبا النهضة: الروح والفن.

وهو حين يقدم في النطاق العقلي والخلقي مثله الباهر، فإنما يعطي لهذين القطبين منتهى الوضوح.

ونحن نأمل أن تخدم هذه الدراسة سير النهضة في العالم العربي وفي العالم الإسلامي، اللذين يجب أن تتوافق صحوة ضميرهما مع ضابط النغم في الضمير العالمي، الذي يبحث بصورة مؤثرة عن وسائل طمأنينته في طريق السلام والديمقراطية.

ونحن نريد أيضًا أن تتقبل الدول الكبرى هذه الصحوة لا (كخطر إسلامي)، ولكن كنهضة لمئات الملايين من الناس الذين جاؤوا بدورهم ليساهموا في الجهود الخلقية والعقلية للإنسانية.

فهل تستطيع الشبيبة العربية والإسلامية التي وجدت في ظروف مواتية أن تحرك هذه النهضة، التي يعد بن نبي داعيها وحاديها؟

وأنا لا أريد هنا أن أخالفه، فأبدي له تقديري الشخصي أخًا لي وأستاذًا.

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٤٨م

الدكتور عبد العزيز الخالدي

مقدمة الطبعة العربية

إن نشر الطبعة الأولى لهذا الكتاب باللغة العربية، قد أظهر الاهتمام المتزايد الذي تحظى به في البلاد العربية والإسلامية بوجه عام المشكلات التي تَمُتّ إلى[1] علم الاجتماع.

فالجيل الحاضر يبدي أكثر فأكثر، رغبته في تفهم الوقائع الاجتماعية وآليتها.

لذلك فقد كان طبيعيًّا أن يبدي بعض قراء الطبعة الأولى رأيهم في الكيفية التي عالجت فيها بعض الوقائع.

ولقد لمست من خلال مناقشاتي مع هؤلاء القراء أن بعض التفسيرات التي قدمتها لهم عن تلك الوقائع، لم تعطهم كل ما كنت أتمناه من التوضيح؛ وأن من هذه النقط التي تَبَيَّن لي اكتنافها بشيء من الإبهام على الرغم مما

(١) تَمُتّ إلى: تتصل بـ. (م).

أردت لها من الوضوح، تلك التي تتصل بدور الفكرة الدينية عاملاً اجتماعيًّا يؤثر في توجيه التاريخ.

ولعلي لم أكن فيما عرضت لهذه النقطة في الطبعة السابقة قد أوفيتها حقها من التفصيل؛ وذلك لاقتناعي بالتفسير المختصر للدور الذي تقوم به الفكرة الدينية في التاريخ، ولما اعتمدت عليه من آراء لكسرلنج H. Kesserling في الموضوع، أعني تلك الآراء التي استخلصها من دور الفكرة المسيحية[١] في تركيب الحضارة الغربية.

وهكذا اتفقت آراء القراء على غموض هذه النقطة بالذات، واقترحوا أن يُعْقَد فصل كامل في هذا الكتاب لتوضيح دور الفكرة الدينية في التاريخ.

وحيث لا يسعني هنا إلا أن أؤيد هذه الملاحظات اعترافًا مني بجدارتها، فقد وددت أن أستغل فرصة الطبعة الثانية للكتاب لأضيف إليه فصلاً يعالج بالخصوص أثر الفكرة الدينية في الدورة الحضارية. معتمدًا هذه المرة على الاعتبارات النفسية الاجتماعية بالإضافة إلى الاعتبارات التاريخية التي اقتنعنا بها في الطبعة السابقة.

ونحن حينما نتناول الأشياء على هذه الصورة، إنما نعطي للقارئ فرصة يلمس فيها بنفسه التأثير المباشر للفكرة الدينية في الوقائع النفسية الاجتماعية

(١) تناولت هذه الآراء في فصل «الدورة الخالدة».

التي تكون ظاهرة التاريخ، فعندما نقول في فصل «من التكديس إلى البناء»: إن الفكرة الدينية تتدخل كمركب (Cataliseur) في تركيب عناصر التاريخ، فنحن في هذا نقرر حقيقة يؤيدها تاريخ الحضارات؛ غير أن هذا التأييد سوف يأتي على صورة شهادة عن هذه الظاهرة، وليس في صورة تفسير مقبول لها.

ومن هنا كان للقارئ بعض الحق في ألا يقتنع بهذه الشهادة، أي ألا يقتنع بما يقول المؤرخ وحده دونما مزيد من التفاصيل عن الفكرة الدينية في عملها المباشر في صياغة النفوس التي تحرك التاريخ بما يختلج فيها.

من أجل ذلك فقد شعرت أن القارئ ينتظر في هذا الموضوع أكثر من شهادة التاريخ؛ إنه ينتظر وصفًا تحليليًا يجد فيه المعلومات التي تقدمها الدراسات الموضوعية لهذه الظاهرة، أعني الدراسة التي تتناول الأشياء في كنهها لا في مظهرها.

ولقد حاولت تلبية هذه الرغبة المحقة فخصصت في هذه الطبعة فصل «أثر الفكرة الدينية في مركب الحضارة»، سالكًا هذه المرة مسلك التحليل النفساني الذي يبين بوضوح أكبر جانب من الظاهرة في هذا المركب، إذ يكشف لنا عن التأثير المباشر للفكرة الدينية في خصائص الفرد النفسية.

وأنا في هذا لا أَدَّعي أن هذه الطريقة تعطي للقارئ معرفة رياضية في الموضوع؛ لأن هذا الموضوع لا مجال فيه للرياضيات؛ حيث يتصل بعالم

النفوس، وهو عالم يقصر العقل التجريدي فيه عن أن يكشف سره تمامًا؛ غير أنه يمكننا القول: إن هذه الطريقة التي اتبعناها تعطي على الأقل للقارئ فرصة يتتبع فيها كيف تحدث عملية التركيب بتأثير الفكرة الدينية، وذلك بنظرة مباشرة تختلف عن نظرة التاريخ غير المباشرة.

ومما تنبغي الإشارة إليه هنا أن الفصل الذي تحدثنا فيه عن هذا الموضوع، قد كتبناه في الحالة التي يكون فيها عالم الاجتماع الذي يحاول توضيح دور الفكرة الدينية في تكوين وتطوير الواقع الاجتماعي، مع العلم أن هذا الدور ليس هو كل شيء بالنسبة للفكرة الدينية. ذلك أننا قبل أن نشرع في البحث عن صلاتها بعالم الشهادة، قد تقبلنا أولاً صلتها بعالم الغيب؛ وبعبارة أدق فإن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية في نظرنا، أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية. غير أن هذه النظرة ليست موضوع هذا البحث، فنحن قد خصصنا لها دراسة أخرى[١]، ولذلك فإن بحثنا هنا سوف يقتصر على الجانب الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى، فإن القارئ سوف يجد في هذه الطبعة فصلاً، عقدناه لتوضيح العلاقة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال؛ وذلك لإظهار أثره الكبير

(١) راجع كتاب «الظاهرة القرآنية».

بصفته عاملاً يحدد اتجاه الحضارة ورسالتها في التاريخ. وأظن أن هذا الفصل هو أول بحث تناول العلاقة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال باعتبارها مقياسًا من أهم مقاييس علم الاجتماع.

وبهذا فإننا نكون قد حققنا على قدر ما نستطيع إرادة القارئ في هذه الطبعة. ونحن نأمل أن نكون -فيما أضفناه من جديد- قد أشبعنا رغبات القراء التي تعد أحسن مسوغ لجهود المؤلف.

المعادي ٣٠/ ١٠/ ١٩٦٠م

م. ب. ن.
[مالك بن نبي]

الباب الأول
الحاضر والتاريخ

أنشودة رمزية

أي صديقي:

- لقد حانت الساعة التي ينساب فيها شعاع الفجر الشاحب بين نجوم الشرق.
- وكل من سيستيقظ بدأ يتحرك وينتفض في خدر النوم وملابسه الرَّثَّة[١].
- ستشرق شمس المثالية على كفاحك الذي استأنفته هنالك في السهل؛ حيث المدينة التي نامت منذ أمس ما زالت مخدرة.
- ستحمل إشعاعات الصباح الجديد ظل جهدك المبارك، في السهل الذي تبذر فيه، بعيدًا عن خطواتك.

(١) الرَّثَّة: غير صالحة للبس. (م).

- وسيحمل النسيم الذي يمر الآن البذور التي تنثرها يداك... بعيدًا عن ظلك.

- ابذر يا أخي الزارع؛ من أجل أن تذهب بذورك بعيدًا عن حقلك، في الخطوط التي تتناءى عنك.. في عمق المستقبل.

- ها هي بعض الأصوات تهتف؛ الأصوات التي أيقظتها خطواتك في المدينة، وأنت منقلب إلى كفاحك الصباحي. وهؤلاء الذين استيقظوا بدورهم، سيلتئم شملهم معك بعد حين.

- غنِّ يا أخي الزارع؛ لكي تهدي بصوتك هذه الخطوات التي جاءت في عتمة الفجر، نحو الخط الذي يأتي من بعيد.

- وليدوِّ غناؤك البهيج، كما دوَّى من قبل غناء الأنبياء في فجر آخر، في الساعات التي ولدت فيها الحضارات.

- وليملأ غناؤك أسماع الدنيا، أعنف وأقوى من هذه الجوقات الصاخبة التي قامت هنالك.

- ها هم أولاء ينصبون الآن على باب المدينة التي تستيقظ، السوق وملاهيه؛ لكي يُمِيلوا هؤلاء الذين جاؤوا على إثرك، ويلهوهم عن ندائك.

- وها هم أولاء قد أقاموا المسارح والمنابر للمهرجين والبهلوانات؛ لكي تغطي الضجة على نبرات صوتك.

- وها هم أولاء قد أشعلوا المصابيح الكاذبة؛ لكي يحجبوا ضوء النهار؛ ولكي يطمسوا بالظلام شبحك في السهل الذي أنت ذاهب إليه.

- وها هم أولاء قد جَمَّلُوا الأصنام ليُلْحِقُوا الهَوَان بالفكرة.

- ولكن شمس المثالية ستتابع سيرها دون تراجع، وستعلن قريبًا انتصار الفكرة وانهيار الأصنام، كما حدث يوم تحطم «هُبَل» في الكعبة.

دور الأبطال

إن عهود الملاحم كالأوديسة والإلياذة ليست هي العهود التي توجه فيها الشعوب طاقتها الاجتماعية نحو أهدافها الواقعية، سواء أكانت هذه الأهداف بعيدة أم قريبة، بل هي تصرف في مثل هذه العهود طاقتها تسلية وإشباعًا لخيالاتها.

وما جهود الأبطال الذين يقومون بأدوارهم في تلكم الملاحم إلا جهود من أجل الطموح واكتساب المجد أو إرضاء العقيدة، فهم لا يقاتلون مدركين أن نصرهم قريب، وأن طريقهم إلى تخليص مجتمعهم محدد واضح؛ فمجدهم هذا أقرب إلى الأسطورة منه إلى التاريخ.

ولو أننا سألنا أحدهم عن بواعث كفاحه، فإنه لا يستطيع أن يجد بكل وضوح المسوِّغات التي تتصل عادة بالأعمال التاريخية، فهو يعلم أن مجهوداته كلها تذهب هباء، غير أن دوافعه الدينية وشرفه الإنساني قد حَتَّمَا عليه مثل هذا المسير.

ولقد كان دور الشعوب الإسلامية أمام الزَّحف الاستعماري خلال القرن الماضي وحتى الربع الأول من هذا القرن دورًا بطوليًا فقط؛ ومن طبيعة هذا الدور أنه لا يلتفت إلى حل المشاكل التي مَهَّدَت للاستعمار وتغلغله داخل البلاد.

إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها. وما الحضارات المعاصرة، والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلة إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن، فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له فيها، ويا لها سلسلة من النور! تتمثل فيها جهود الأجيال المتعاقبة في خطواتها المتصلة في سبيل الرقي والتقدم.

هكذا تلعب الشعوب دورَها، وكل واحد منها يبعث ليكوِّن حلقته في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة ومُؤْذِنَة بزوال أخرى.

وما أجلَّ هذه الساعة! حينما تؤذن بفجر جديد من المدينة، وما أهولها من ساعة حينما تعلن غروب أخرى! وهكذا كان شأن الجزائر عام ١٨٣٠م، فقد مضى على أُفُول[1] شمسها زمن بعيد، وقضت في ليلها وقتًا ليس بالقصير،

(١) أُفُول: غروب. (م).

ومن عادة التاريخ ألاَّ يلتفت للأمم التي تغطُّ في نومها، وإنما يتركها لأحلامها التي تطربها حينًا وتزعجها حينًا آخر؛ تطربها إذ ترى في منامها أبطالها الخالدين وقد أدوا رسالتهم، وتزعجها حينما تدخل صَاغِرَة[١] في سلطة جبار عنيد.

فعندما برق في أفقنا فرس الأمير عبد القادر في وثبته الرائعة، كان الليل قد انتصف منذ وقت طويل، ثم اختفى سريعًا شبح البطل الأسطوري كأنه حلم طواه النوم.

ثم توالت أشباح أخرى في موجة من الأحلام، تستمد مغزاها الأليم من تقاليد شعب بطل، أحب دائمًا الفرس والبارود؛ وكان تتابعها على الأخص في البوادي؛ حيث الخيل المُسَوَّمَة[٢] والمجال الفسيح متوفران لدى القبائل.

فالرابطة القبلية قد ظلت وحدها الرابطة الوثيقة التي توحد بعض الرجال فيما يشبه وحدة رسالة، غير أن هذه الرابطة لم تكن بكافية لتأهيل شعب ليؤدي رسالة تاريخية، وإن كانت أَهَّلَتْه للقيام برواية حماسية رائعة، ولكن التاريخ يقرر أن الشعب الذي لم يقم برسالته، أي بدوره في تلك السلسلة، ما عليه إلا أن يخضع ويذل.

ولم يكن هناك في الحقيقة من يسجل هذه الحقبة من كفاح الشعوب ضد الاستعمار سوى هؤلاء المجاهدين من رجال القبائل، ولقد كان الأمير عبد الكريم

(١) صَاغِرَة: راضية بالذل والهوان. (م).
(٢) المُسَوَّمة: المَرْعِيَّة المُعَلَّمَة. (م).

الخطابي آخر من ارتشف من كأس البطولة الموروثة عن أجدادنا الأُوَل، ولم يبق بعده باقٍ ممن يهبون للنضال ضد المستعمر، من أجل البطولة المجردة، في سبيل الخلود على سُنَّة الذين عقدوا أَلْوِيَتَهم[١] للكفاح؛ فقد كانت القبائل العربية البربرية تقاتل معه لا من أجل البقاء ولكن في سبيل الخلود؛ ولقد كتب لها الخلود بما أوتيت من روح رفعتها فوق الهاوية؛ حيث هوى الآخرون من الشعوب التي غمرتها موجة الاستعمار. فليسأل السائل عن مصير القبائل الأمريكية قبل كريستوف كولومب، أين هي؟ لقد أصبحت أحاديث وتمزقت كل ممزق، ودفنها التاريخ في طَيَّاتِه؛ حيث استقرَّت في ضميره نسيًا منسيًّا، ونحن نرى في زوالها وانحلالها خير شاهد على أن الإسلام بما انطوى عليه من قوة رُوحية، كان للذين يتمسكون به درعًا من أن تحطمهم الأيام، أو يذوبوا في بوتقة المستعمر يتقمصون شخصيته.

ولكن شمس المثالية ما تزال تواصل سيرها، وسرعان ما انبلج الفجر في الأفق الذي يدعو فيه المؤذن إلى الفلاح كل صباح؛ ففي هَدْأة الليل وفي سُبَات الأمة الإسلامية العميق، انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي: حيَّ على الفلاح! فكان رَجْعُه[٢] في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة ويوم جديد.

(١) أَلْوِيَتَهم: أَلْوِيَة جمع «لواء» وهو العَلَم. (م).
(٢) رَجْعُه: صَدَاه. (م).

دور السِّياسة والفكرة

إن الكلمة لمن رُوح القُدُس، إنها تسهم إلى حدٍّ بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وَقْعٍ في ضمير الفرد شديد، إذ تدخل إلى سويداء قلبه فتستقر معانيها فيه لتحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة.

فالكلمة - يطلقها إنسان - تستطيع أن تكون عاملاً من العوامل الاجتماعية حين تثير عواصف في النفوس تغير الأوضاع العالمية.

وهكذا كانت كلمة جمال الدين، فقد شَقَّت كالمحراث في الجموع النائمة طريقَها فأَحْيَتْ مَوَاتَهَا، ثم أَلْقَتْ وراءها بذورًا لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أُكُلَها في الضمير الإسلامي ضِعْفَيْن وأصبحت قويَّة فَعَّالة، بل غَيَّرَت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد.

وكان من آثار هذه الكلمة أن بعثت الحركة في كل مكان، وكشفت عن الشعوب الإسلامية غطاءها، ودفعتها إلى نبذ ما كانت عليه من أوضاع ومناظر، فأنكرت من أمرها ما كانت تستحسن، واتخذت مظاهر جديدة لا تتلاءم حتى

مع ثيابها التي كانت تلبسها، فنبذت النرجيلة والطربوش والحرز والزردة[١]. ولقد بلغ تأثير تلك القوة الفعالة الجزائر فأخذت منها بنصيب.

فمأساة الجزائر مثلاً حتى سنة ١٩١٨م لم تكن إلا رواية صامتة، أو أثرًا من الآثار التاريخية وضع في متحف؛ أي في صدور قوم صامتين يعلمون السر الخفي للمأساة، حتى أَرَّقَت ضمائرهم، واحتوته أيضًا ملفات الحكومة التي كانت تعلم من أمرها ما تعلم، حتى إذا ظهرت الفكرة الإصلاحية حوالي سنة ١٩٢٥م تحركت المشكلة الجزائرية، وقد أوتيت لسانًا ينطق، وفكرة تنير لها الطريق.

والذين أدركوا شبابهم في تلكم الأيام يتذكرون تلكم الخواطر التي كانت تمر بهم.

وليس من شك في أن التاريخ يرى في مثل هذه الظواهر خير شاهد على رجوع الحاسة الاجتماعية إلى الجزائر، بمعنى أنها قد عادت إلى الحياة التي يستأنف فيها كل شعب رسالته ويبدأ تاريخه.

أما في الماضي فقد كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد لا في ثورة شعب، وفي قوة رجل لا في تكاتف مجتمع؛ فلم تكن حوادثها تاريخًا بل كانت قصصًا ممتعة، ولم تكن صيحاتها صيحات شعب بأكمله، وإنما كانت مناجاة ضمير لصاحبه، لا يصل صداه إلى الضمائر الأخرى، فيوقظها من نومها العميق.

(١) هي الوليمة التي يقيمها رجال الطرق في حفلاتهم، ويطلق عليها العوام في مصر «الفتة».

وإنه لمن الواجب علينا أن ننوه ببعض ما كان من أمر مناجاة الشيخ صالح بن مهنا الضميرية الفردية - إن صح التعبير - فإن صوت مناجاته كاد يوقظ أهل قسنطينة كلها حوالي سنة ١٨٩٨م.

والحق أن هذا الشيخ الوقور كان في طليعة المصلحين؛ إذ إنه قام قومة مباركة ضد الخرافيين (الدراويش)، غير أن الحكومة الساهرة على الهدوء كيلا يستيقظ النائمون، عملت على إبعاده وعاقبته بمصادرة مكتبته الثمينة، وفرقت أمثاله من (مقلقي النوم العام) في نظر الاستعمار، فحولت الشيخ عبد القادر المجاوي من منصبه بمدرسة قسنطينة إلى مدرسة العاصمة؛ وهكذا استطاع النوم أن يشد بالأجفان من جديد، بعد أن حاولت تفلتًا من قيوده، ومضت هذه الأصوات التي كادت أن تلفت إليها الأذهان وتجمع حولها الناس، وكأنها شجار حدث في وسط ليل لم ينتبه إليه نائم.

ولكن شعاع الفجر قد بدأ ينساب بين نجوم الليل من قمة الجبل. فلم يلبث أن محت آياته الظلمة من سماء الجزائر. فحوالي عام ١٩٢٢م، بدأت في الأرض هينمة وحركة، وكان ذلك إعلانًا لنهار جديد وبعثًا لحياة جديدة. فكأنما هذه الأصوات استمدت من صوت جمال الدين قوتها الباعثة، بل كأنها صدى لصوته البعيد، لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات بن باديس[١] فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويا لها من يقظة جميلة

(١) أحد زعماء الإصلاح في الشمال الإفريقي.

مباركة! يقظة شعب ما زالت مقلتاه مشحونتين بالنوم، فتحولت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل؛ وهكذا استيقظ المعنى الجماعي وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب، فتساءل الناس: كيف نمنا طويلاً؟ وهل استيقظنا حقًّا؟ وماذا يجب أن نفعل الآن؟ ولقد كانت هذه الأسئلة على شفاه قوم غمرتهم الدهشة، وما زالوا يتقلبون في خدر النوم يتلَمَّسُون منه فكاكًا.

كانت الحكومة في شك من أمرها، ومن المفيد أن نذكر كم كانت بطيئة في تكيُّفها مع الظروف الجديدة، فبعد عشر سنوات، أي حوالي عام ١٩٣٣م، لم تكن هذه الحكومة قد تفهَّمَت تلك الظروف، إذ نجد أن حاكم الجزائر -وقد أصدر لائحته المشهورة التي حرمت المساجد على العلماء المصلحين- نجده يصف الشعب الجزائري بأنه شعب خامل!

ومن الواجب أن نذكر أن هذا الخمول الذي لم يكن إلا في الإدارة الاستعمارية الشائخة هو السبب الأساسي للبلاء، بينما البلاد قد شاعت فيها الحيوية وامتلأت بالغليان والثورة.

لقد انطلقت الأفكار ثم تلاقت وتصارعت، فكانت أحيانًا تنفجر شأن فقاقيع الهواء على سطح الغلاَّية، وأحيانًا أخرى تتحول مباشرة من حالة الجمود إلى حالة التبخر والشيوع في صورة مدرسة أو مسجد أو مؤسسة إصلاحية، وظهرت النظريات الاجتماعية التي كانت يومئذ رائجة في سوق الأفكار، ظهرت

هذه النظريات في أفكار الشباب المتطلعين إلى كل تجديد، فهذا يرنو إلى المذهب الكمالي، وذاك يأخذ بالمذهب الوَهَّابي، وذلك ينزع إلى التمدُّن الغربي، ومنهم من انحدر بفكره إلى مذهب المادة، وكل واحد من هؤلاء وأولئك يتخذ ملبسًا يعبر عن نزعة تفكيره؛ فهذا يلبس القبعة ليشعرنا بأنه يقفو أثر مصطفى كمال، وأنه تزعم تحرير النساء، وأنه يريد أن ينشر في البلاد التدريس المدني (اللاديني)، وأنه يريد أن يبدل مكان الشريعة القانون الوضعي.

ونرى من بين هؤلاء وأولئك عمائم الإصلاح، تدلنا على منهاج آخر يقوم على عقيدة صحيحة، ورجوع إلى السلف الصالح، وتغيير ما بالنفس من آثار الانحطاط.

ولكنا نرى أن هذه القيادات والاتجاهات - على الرغم من تباينها واختلافها - كانت متفقة على نقطة هي: إرادة الحركة والتجديد والفرار من الزوايا الخرافية إلى المكاتب العلمية، ومن الخَمَّارات الحقيرة إلى مواطن أكثر طهارة وفائدة.

ولقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب هذه الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب؛ إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد/ ١١].

فأصبحت هذه الآية شعار كل من ينخرط في سلك الإصلاح في مدرسة بن باديس، وكانت أساسًا لكل تفكير. فظهرت آثارها في كل خطوة وفي كل مقال، حتى أُشْرِبَ الشعب في قلبه نزعة التغيير، فأصبحت أحاديثه تتخذها شِرْعَةً ومنهاجًا، فهذا يقول: لا بد من تبليغ الإسلام إلى المسلمين، وذاك يعظ: فلنترك البدع الشنيعة البالية التي لَطَّخَت الدين ولنترك هذه الأوثان، وذلك يلحّ: يجب أن نعمل، يجب أن نتعلم، يجب أن نجدد صلتنا بالسلف الصالح، ونحيي شعائر المجتمع الإسلامي الأول.

وإنه لتفكير سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرًا عن عقيدة قوية، ولسان يستمد من سحر القرآن تأثيره؛ ليذكر الناس بحضارة الإسلام في عصوره الزاهرة.

والشعب المتدين الطروب كان مصغيًا، ولكن المستقبل هدف بعيد، فلا بد من طرق واضحة ودفعات قوية لكي يدرك هدفه. وإذن فيجب أن تحدد الكلمات معالم هذه الطرق، وأن تحتوي على الخمائر المباركة لهذه الدفعات.

وعلى الرغم من قوة عبارات الإصلاحيين الجزائريين، فإن هذه الكلمات قد انحرفت - أحيانًا بكل أسف - عن أهدافها لأسباب تضاد المنهج، فلقد كان

النوم يخدِّرهم عن أن ينشروا وعيهم وجهدهم باستمرار، فكانت النتيجة انحرافًا ولا نتيجة؛ لأن الحكمة قد تركت مكانها للانتهازية السياسية.

ولكن مهما كان شأن جمعية العلماء إزاء ذلك الانحراف، ومهما كان رُكُونها[١] أحيانًا إلى التفكير غير المنهجي، فإنها لا تزال في طليعة النهضة الجزائرية الصحيحة، ومن أقوى محركاتها.

على أن من الممكن أن يتحول هذا النوع من التفكير غير المنهجي إلى انتهازية خطيرة[٢]، وخاصة في العصور المضطربة عندما تؤدي كل خطوة خاطئة إلى الموت أحيانًا.

فليس للانحراف طرق مرسومة نظريًّا، ولكن له دروبًا مظلمة يتعثر فيها السائر في كل خطوة.

وهنا يظهر السبب الذي دعا العلماء إلى أن يسيروا عام ١٩٣٦م في القافلة السياسية التي ذهبت إلى باريس، كأكبر سبب جر الحركة الإصلاحية الجزائرية إلى أول انحرافها.

فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك، وهم يعلمون أن مفتاح القضية في رُوح الأمة لا في مكان آخر؟

(١) رُكُونها إلى: ميلها. (م).
(٢) قد بينت الظروف أن هذه الانتهازية قد انتشرت بالفعل في الأوساط التي تقود الحركة الإصلاحية الجزائرية.

وبأي شيء في الحقيقة قد رجعوا؟ ألم يرجعوا بإخفاق المؤتمر الجزائري وبتشتيت جمعيتهم نفسها؟ فلقد ساد الرأي الانتخابي، وأصبح قائدًا بدلاً من أن يكون مقودًا، وهكذا انقلبت الحركة الإصلاحية على عقبها، وأصبحت تمشي على قمة رأسها لا على قدميها، وما كان الأمر خاصًّا بالجزائر، بل كان العالم الإسلامي مصابًا بمثل ما أصاب الجزائر؛ فقد نشأت فيه التيارات الحزبية، وانعكست فيه رُوح السمو وقوة الصعود والنهوض إلى عاطفة سفلية وجاذبية سطحية.

وربما كان عام ١٩٣٦م في الجزائر هو القمة التي بلغها رُوح الكفاح والإصلاح الاجتماعي، وهي نفسها القمة التي هبط منها الإصلاح إلى هاوية لا قرار لها.

وكان ذلك قبيل حرب عام ١٩٣٩م عندما أرعدت سحبها السوداء في أفق العالم.

ومن المحزن حقًّا أن العالم الإسلامي - إبان هذه الحقبة - قد استسلم لرُقَاد طويل، فلم يفطن لساعات التاريخ الفاصلة، ولم يحاول انتهاز فرصتها السانحة ليتخلص من الاستعمار.

دور الوثنية

«إذا فصلت السياسة عن الدين فقدت معناها، كل طفل في مدرستنا يدري الأنظمة السياسية في الهند، ويعرف كيف أن بلاده تتقد بإحساسات جديدة وبآمال جديدة، ولكننا أيضًا في حاجة إلى الضوء الثابت المستقر. ضوء الإيمان الديني».

غاندي

من المعروف أن القرآن الكريم قد أطلق اسم الجاهلية على الفترة التي كانت قبل الإسلام، ولم يشفع لهم شعر رائع وأدب فذ من أن يصفهم القرآن بهذا الوصف؛ لأن التراث الثقافي العربي لم يكن يحوي سوى الديباجة المشرقة، الخالية من كل عنصر خَلاَّق، أو فكر عميق. وإذا كانت الوثنية في نظر الإسلام جاهلية، فإن الجهل في حقيقته وثنية؛ لأنه لا يغرس أفكارًا بل ينصب أصنامًا: وهذا هو شأن الجاهلية، فلم يكن من باب الصدفة المحضة أن تكون الشعوب البدائية وثنية ساذجة، ولم يكن عجيبًا أيضًا أن مرَّ الشعب العربي بتلك المرحلة،

حين شيد معبدًا للأقطاب (الدراويش) المتصرفين في الكون، ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تَغْرُب الفكرة يَبْزُغ[١] الصنم، والعكس صحيح أحيانًا.

وهكذا كان شأن الجزائر، فإنها كانت حتى عام ١٩٢٥م - على الرغم من إسلامها - تدين بالوثنية التي قامت نصبها في الزوايا، هنالك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات، ولاقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات، غير أنه ما إن سَطَعَ نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطَّم ذلك المعبد، فخرَّت الأوثان مع أسف عماتنا وخالاتنا اللاتي أدهشهن ما رأين.

وبالفعل فقد خمدت نيران أهل الزردة (الفتة)، وزالت عن البلاد حمى الدراويش، وتخلصت منها الجماهير بعد أن ظلت طوال خمسة قرون ترقص على دقات البنادير، وتبتلع العقارب والمسامير مع الخرافات والأوهام.

ولقد ذهبت بذهابهم تلك الجنة التي وُعِدها المريدون بلا كدّ ولا عمل، إلا ما يتلمَّسُون من رضا الشيخ ودعواته، وحَلَّت مكانها جنة الله التي وعدها المتقين العاملين.

وهكذا أتيح للإصلاح أن يمسك مقاليد النهضة الجزائرية، وأمكنه أن يبعثها خلقًا آخر بالروح الإسلامية التي تخلصت من كابوس الأوثان، وكأني بالفكرة

---

(١) يَبْزُغ: يظهر. (م).

الإصلاحية قد بلغت أَوْجَها، وانتصرت يوم افتتاح المؤتمر الجزائري عام ١٩٣٦م، مما جعلنا نتساءل: هل سوف نمضي هكذا حتى النهاية؟

لقد كان ذلك ممكنًا، لو لم يشعر العلماء المصلحون - بكل أسف - بمركب النقص إزاء قادة السياسة في ذلك العهد[١]، فَمَالَؤُوهم[٢] وسَايَرُوهم، ظنًّا منهم أنهم سوف يَذُودُون[٣] عنهم نوائب[٤] الحكومة، ولقد كان ذلك ممكنًا لو لم يكونوا على استعداد للعودة إلى فكرة الزوايا ذات الطابع السياسي، والأصنام المزوقة بأسماء جديدة.

لقد كانوا يستطيعون أن يبلغوا ذلك، لو أن أوراق الحُرُوز التي نَبَذَها الشعب لم ترجع إليه باسم أوراق الانتخابات، ولو أن العقول التي كانت تصدق بالمعجزات الكاذبة، لم تعد مرة أخرى تصدق بمعجزات صناديق الانتخابات، ولو أن الزَّرْدة التي كانت تقام في ساحات المشايخ لم تعقبها الزَّرْدة التي تقام في الميدان السياسي، والتي أصبحت تقدم فيها الأمة قربانها من حين إلى حين.

---

(١) ويبدو لنا على ضوء الحوادث الأخيرة - مع كل أسف - أن قيادة جمعية العلماء في الجزائر، لا زالت مصابة بهذا النقص الذي يسلبها حق القيام بواجبها أمام الانحرافات السياسية التي تفضل أن تسير معها عِوَض أن تقوِّمها.

(٢) فمالؤوهم: ساعدوهم وناصروهم. (م).

(٣) يَذُودُون: يُدافعون. (م).

(٤) نوائب: مصائب. (م).

لقد كان من واجبنا أن ننتبه فلا نلدغ من جحر مرتين، غير أننا لم نكن في الواقع قد تخلصنا من الأسلوب الخرافي، ذلك الأسلوب الطفولي الذي نتجت عنه قصة ألف ليلة وليلة. تلك القصة الذي اسْتَطَبْنَا مَذَاقَها في عصور انحطاطنا، وكان لها تأثيرها في جَوِّنَا الخُلُقي والاجتماعي.

ولقد كان حقيقًا بنا أن نوصد مرة واحدة في عام ١٩٣٦م باب التِّيه، فلا ندع أرواحنا تسبح في متاهات لا حَدَّ لها. ولو أننا احْتَطْنَا لأنفسنا بمثل هذه الاحتياطات البسيطة لاستطعنا منذ ذلك التاريخ أن نواجه الواقع، وأن نحل مشكلتنا بأيدينا حلاًّ واقعيًّا علميًّا.

فلقد كان على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامع الانتخابية ومعارك الأوثان؛ ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا في الوحل؛ حيث تلطخت ثيابهم البيضاء وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية، فجرت في المجرى الذي تجري فيه (الشامبانيا) في الأعراس الانتخابية، الممزوجة أحيانًا بدم تُرِيقُه اليد السوداء لاغتيال الإصلاح[١].

ولئن كان هنالك شيء يؤسف له منذ عام ١٩٢٥م، فإن أكبر أسفنا على زَلَّة[٢] العلماء التي كانت زَلَّة نزيهة، لما توفر فيها من النية الطاهرة والقصد

(١) يشير المؤلف هنا إلى حادث مقتل المرحوم مفتي العاصمة سنة ١٩٣٦م.
(٢) زَلَّة: سَقْطَة، عَثْرَة. (م).

البريء. ومع ذلك فإنه يجب ألا يغرب عن بالنا أن الحكومة الاستعمارية كانت هي السبب الخارجي لتلك الخطوة المشؤومة التي خَطَاهَا العلماء نحو السراب السياسي، وكان ذلك حينما تكونت في فرنسا الجبهة الشعبية التي بذلت الوعود بغير حساب.

ولكن ألم تكن المعجزة الحقة في تحويل الأمة وتقدمها شيئًا أغلى من هذا السراب؟

ألم يكن موطن المعجزة هو ما دل عليه القرآن، أي في النفس ذاتها؟

أَوَ لم يكن العلماء أنفسهم يَنْهَلُون من ذلك الينبوع معجزتهم من عام ١٩٢٥م حتى عام ١٩٣٦م، إذ كانوا يغيرون ما بنفس الفرد، ذلك التغيير الذي هو الشرط الجوهري لكل تحوُّل اجتماعي رشيد؟

وإذن فلا يجوز لنا أن نغفل الحقائق، فالحكومة مهما كانت ما هي إلا آلة اجتماعية تتغير تبعًا للوسط الذي تعيش فيه وتتنوع معه، فإذا كان الوسط نظيفًا حرًّا فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متسمًا بالقابلية للاستعمار فلابد من أن تكون حكومته استعمارية.

هذه الملاحظة الاجتماعية تدعونا لأن نقرر أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذل الاستعمار، والتي تمكن له في أرضها.

وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده، إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذلّ مستعمر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهّله للاستعمار.

ولا يذهب كابوسه عن الشعب - كما يتصور بعضهم - بكلمات أدبية أو خطابية، وإنما بتحوُّل نفسي، يصبح معه الفرد شيئًا فشيئًا قادرًا على القيام بوظيفته الاجتماعية، جديرًا بأن تحترم كرامته؛ وحينئذ يرتفع عنه طابع القابلية للاستعمار، وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتصّ دمه، فكأنه بتغيير نفسه قد غيَّر وَضْعَ حاكميه تلقائيًا إلى الوضع الذي يرتضيه[١].

ولا شك في أن الأزمة السياسية الراهنة تعود في تعقُّدِها إلى أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية، والتي تقتضينا أن ندخل في اعتبارنا دائمًا صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي، كآلة مُسَيِّرَة له وتتأثر به في وقت واحد؛ وفي هذا دلالة على ما بين تغيير النفس وتغيُّر الوسط الاجتماعي

---

(١) يمكننا التدليل على هذا بذكر حالة بعض البلاد الإفريقية الآسيوية التي لم يطأ ترابها الاستعمار، ولكن نراها خاضعة لجميع الظروف الاستعمارية مثل الفقر والجهل، بينما بلاد أخرى مثل اليابان أو ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، تحلُّ بأرضها جيوش الاستعمار ولكن لا تتكون فيها ظروف استعمارية على الرغم من ذلك.

من علاقات متينة، ولقد قال الكاتب الاجتماعي بورك: «إن الدولة التي لا تملك الوسائل لمسايرة التغيرات الاجتماعية لا تستطيع أن تحتفظ ببقائها»[(١)].

ومن الواضح أن السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع وأسسه، لا تستطيع إلا أن تكوِّن دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها، وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها؛ ولن نستطيع فهم هذه الملاحظات الاجتماعية إلا إذا فهمنا الآية الكريمة التي اتخذها العلماء شعارًا لهم في تأسيس دعوتهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد/ ١١]. وما بقي الإصلاح متمسكًا بأهداب هذه الآية فلن يستطيع درويش جديد أن يهدد البلاد بخطر خرافته، ولكن زلة العلماء عام ١٩٣٦م كان لها أكبر الأثر في عودة البلاد إلى الأفكار الوثنية؛ فقد كان من آثار هذه النكسة تلك الزَّرْدة الكبرى التي أقامتها النخبة من رجال السياسة في بلدة سطيف؛ حيث أمسكت بكلتا يديها المبخرة، ثم ألقت فيها العود الأخير من الجاوي المبارك الذي كان السَّدَنَة[(٢)] يُعطِّرُون به زواياهم.

وما كانت تلك الزَّرْدة إلا ابتداء لدروشة جديدة، تذهب معها جهود الإصلاح هباء وكأنها لم تكن، دروشة لا تختلف عن سابقتها إلا بأنها تبيع بدل الحُرُوز والتمائم حُرُوزًا في شكل آخر، هي أوراق الانتخابات والحقوق السياسية والأماني السابحة في الخيال.

---

(١) كتاب «الرجل السياسي الأمريكي» أشار إليه بوفر بريدج في كتاب «قيمة السلم».
(٢) السَّدَنَة: الخدم. (م).

ومع ما استجلبناه من مصر الفاروقية من الأسطوانات والأشرطة السينمائية المجافية للفن والأخلاق، فإننا قد استجلبنا منها أيضًا أسسًا لسياستنا تقوم على أفكار تضلل العقول البسيطة، كان لها أسوأ تأثير في حياتنا؛ حيث اتخذتها الدروشة السياسية شعارًا لها ومبدأ، وكررتها على مسمع من الشعب، الذي رددها معها سنين طويلة صباح مساء: «إن الحقوق تُؤْخَذ ولا تُعْطَى»! لحاها الله كلمة[1] تطرب وتغري، فالحق ليس هدية تُعْطَى ولا غنيمة تُغْتَصَب، وإنما هو نتيجة حتمية للقيام بالواجب، فهما متلازمان، والشعب لا ينشئ دستور حقوقه إلا إذا عدل وضعه الاجتماعي المرتبط بسلوكه النفسي.

وإنها لشِرْعة السماء: غير نفسك تغير التاريخ!

وعلى هدي هذه الكلمة بدأ الإصلاح الجزائري من النفس هادفًا في جوهره إلى تغيير الإنسان، فبعث فيه رُوحًا وَثَّابة، أشرقت معها بوادر النهضة الكبرى، وكان الانطلاق الرائع للضمير الشعبي فيما قبل عام ١٩٣٦م في انسجامه واطِّرَادِه وحماسته، هو ملحمة الفكرة الإصلاحية التي توَّجها المؤتمر الإسلامي المنعقد في ذلك العام.

وخلال العصر الذهبي الذي بدأ عام ١٩٢٥م، واستمر حتى زوال المؤتمر الذي مات في مهده كنا نشعر بالنهضة، ولم يكن زادنا في مبدأ رحلتنا سوى

(١) لحاها الله كلمة: لعنها ومحاها. (م).

كلمات من الفصحى وبعض آيات من القرآن، وهكذا ابتدأت على أثر هذه النهضة المدارس الأولى تُشَيَّد بسيطة متواضعة، كتلك المدارس الأولى التي افْتُتِحَت في الغرب في عهد شارلمان والتي كانت أصولاً للمدنية الغربية.

ولقد كنا إذ ذاك إذا ما خلصنا إلى سمرنا نتحدث حديث الغشيم، ولكنه ليس عقيمًا؛ إذ هو يدور حول الشؤون الاجتماعية، كالتعليم والتربية وتطهير الأخلاق والعادات ومستقبل المرأة واستخدام رؤوس الأموال. وكانت هذه الأحاديث ذات قيمة؛ لأنها كانت بعيدة عن منطق الغَوْغَاء وعن الرياء والذاتية وعن النزعات الانتخابية؛ فقد أصبحت لكل كلمة من هذه الكلمات قيمتها في الوسط الجزائري، ولكل سعي أثره وإن قلَّ؛ إذ هو يسهم في بناء التقدم والنهضة، تمامًا كما تسهم القشة الصغيرة في بناء عش الطير إِبَّان الربيع.

ولم يتخلف الأدب الجزائري عن الرَّكْب، فقد بدأ يصور تقدم البلاد في قصائد، جدد فيها نشاطه بعد ركود طويل، كانت تلك القصائد تغني ربيع النهضة، أي ربيع الفكرة لا ربيع الصنم.

وكنت تسمع حديث الإصلاح في كل مسجد أو مدرسة أو منزل بين مُؤَيِّد ومُنْتَقِد، ولكن كلا الفريقين كان يتمتع باللسان العَفّ[١] والسَّرِيرَة[٢] النَّقِيَّة.

(١) العَفّ: الذي يتجنّب سيئ القول. (م).
(٢) السَّرِيرة: ما يكتمه الإنسان ويسرّه. (م).

إذ كانت المبادئ هدفهم من وراء اختلافهم، لا الأعراض الشخصية والوظائف السياسية.

وكانت الأمة تقدِّم تضحياتها لبناء المدارس والمساجد من أجل البعث الفكري والبعث الرُّوحي، اللذين هما عماد كل حضارة في سيرها الحَثِيث[١].

ولعلك تلاحظ كم يكون شاقًّا القيام بهذه التضحيات في بلاد فقيرة، امتصّ المستعمر خيراتها، غير أن الشعب الذي آمن بالفكرة كان عزاؤه في جهده الشاقّ، أنه سوف يَحْظَى بالعاقبة الحميدة. لقد كان يعيش في جَوٍّ من الحماسة يتيح له أن يصنع المعجزات الاجتماعية، من تغيير العوائد والأفكار والاتجاهات والأشياء، وكانت الاستجابة لهذه التحوُّلات بادية في تقاليد مدينة «تبسَّة» مثلاً، تلك المدينة التي بدت أعراسها وجنائزها أقرب إلى الكرامة والوَقَار مما لم تعرفه قبل الإصلاح. وإنه لمن الواضح أن الشعب الذي بدأ يعود إلى وَقَاره، ويستمسك بأسباب كرامته، ويميل إلى التناسب والجمال في مظهره العام، قد أعاد سيره في موكب التاريخ.

وكنت تشاهد حركات، الهدف منها إزالة كل منكر لا تقبله العقيدة ولا يقرُّه الذوق العام. ومن ذلك حركة محاربة الخمور وبيعها، حتى لم يجد باعة تلك السموم حيلة يفرّون بها من هجوم الحركة الإصلاحية، إلا أن يلجؤوا إلى

(١) الحَثِيث: السريع. (م).

الحكومة حوالي عام ١٩٢٧م، محتجّين بأن إيرادهم تناقص، وأن تجارتهم بَارَت[١]. وبدأت فعلاً المساجد تمتلئ برُوَّاد الخَمَّارات، كما أن الحلقات الدراسية الليلية قد عمرت بأولئك الذين انصرفوا عن حلقات الدراويش.

ولعل هذا التغيير المطرد والنسق الجديد من الحياة قد أقلق كثيرًا أولئك الذين كانت مواردهم وإمكانياتهم مستمدة من سباتنا.

وبدأت المعجزة تشق طريقها بقوة وعزم، إلى أن جاءت سنة ١٩٣٦م، فإذا بها تضل طريقها حتى تغلقت عليها السبل. ثم اختارت طريقًا ظنت أنه موصلها إلى هدفها المنشود، ولم تدر أنها تتجه إلى الجهة التي انطلقت منها.

وهكذا عادت أدراجها مُيَمِّمَة وَجْهَهَا شَطْرَ السَّراب السياسي؛ حيث تتوارى من ورائها بَوَارِق[٢] النهضة والتقدم.

لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة ونسينا الواجبات؛ ونسينا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسودنا من عادات، وما يراودنا من أفكار؛ وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قِيَم الجمال والأخلاق، وما فيها أيضًا من نقائص تعتري كل شعب نائم.

---

(١) بَارَت: كَسَدَت. (م).
(٢) بَوَارِق: جمع «بَارِقَة» وهي السحابة ذات البرق. (م).

وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المُثْمِر والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة، فإنها أصبحت منذ سنة ١٩٣٦م سوقًا للانتخابات. وصارت كل منضدة في المقاهي منبرًا تُلْقَى منه الخطب الانتخابية. فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي، وكم سمعنا من الأسطوانات، وكم رددنا عبارة «إننا نطالب بحقوقنا»، تلك الحقوق الخلاَّبة المُغْرِيَة التي يستهلها الناس، فلا يَعْمَدُون إلى الطريق الأصعب: طريق الواجبات.

وهكذا تحوَّل الشعب إلى جماعة من المستمعين يصفّقون لكل خطيب، أو قطيع انتخابي يُقاد إلى صناديق الاقتراع، أو قافلة عمياء زَاغَت عن[1] الطريق فذهبت حيث قادتها الصُّدَف في تيار المرشحين.

وفي هذا اختلاس، أي اختلاس للعقول التي أشرفت على قطف ثمار نهضتها، فإن هذه العقول قد عادت إليها الوثنية، تلك الوثنية التي تلد الأصنام المتعاقبة المتطورة؛ كما تتطور الدودة الصغيرة إلى فراشة طائرة، إذا ما صادفت جوًّا ملائمًا. وهذا يعني أن البلاد لم تتحقق فيها النهضة المنشودة، وكل الذي كان هو أن أحداثًا صدمتها صدمة عنيفة أيقظتها من نومها، ثم لم تلبث بعد أن زال أثر هذه الصدمة أن غالبها النعاس فعادت إلى النوم، وأمكنها في نومتها هذه

(١) زَاغَت عن: مالت وانحرفت عن. (م).

أن تعود إلى أحلامها، غير أنها أحلام ذات موضوع آخر، إنها أحلام الانتخابات قامت على أطلال الزوايا المهدمة التي دمرها معول الإصلاح الأول.

وهو يعني من ناحية أخرى أن أرواحنا لا تزال مُكَدَّسة في محيط الطلاسم والخيال، ذلك المحيط الذي لا يزال يحتفظ بها منذ أن سقطت الحضارة الإسلامية.

وهكذا وجدنا أنفسنا بين أحضان الوثنية مرة أخرى، كأن الإصلاح قد حطم الزوايا والقِبَاب من دون الوَثَن، فقد توارت الفكرة عن العقول وحلت محلها الوثنية التي تتكلم اليوم وحدها، إذ نصب لها في كل سوق منبر(١)، كي يستمع الناس إليها تسلية لهم وإغفالاً لواجباتهم وإبعادًا لهم عن طريق التاريخ. لقد ورث الميكروب السياسي ميكروب الدروشة، فأصبح يفعل بالشعب ما كان سلفه يفعل، فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحُرُوز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية، ويسعى إليها في تعصب لا يفترق عن تعصبه الأول دون أي ذوق ناقد، ودون أي جهد لتغيير نفسه أو مجتمعه، وبعد أن آمن الشعب لأحد رجاله وزعمائه السياسيين بمعجزة الطيارة الخضراء(٢) أصبح

---

(١) وعلينا أن نقول: إن الاستعمار يتتبع هذه الأطوار بكل اهتمام وبكل ما لديه من الوسائل؛ لكي يعيد الشعب المستعمر إلى عهد الوثنية، فهو كلما ظهرت فكرة في الأفق نصب أصنامًا وشاد في البلاد منابر عليها يظهرون، كما بينا ذلك في كتاب «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة».

(٢) هذا يشبه ما يطلقه بعض العوام في مصر عن الأولياء من أنهم من أهل الخطوة. أما في الجزائر فهذا الزعيم معروف، وبعض تلامذته هم الذين يقومون اليوم بدور التوجيه.

يؤمن بالعصا السحرية التي تحوله بضربة واحدة إلى شعب رشيد، مع ما به من جهل وما تنتابه من أمراض اجتماعية.

وإننا لنتذكر - بكل أسف - مأدبة أقامها طلبة الجامعة في الأشهر الماضية، وتكلم فيها أحد الطلاب فقال:

- «إننا نريد حقوقنا ولو مع جَهْلِنا وعُرْيِنَا ووَسَخِنَا»!

ولقد كانت هذه الكلمة موضع استحسان من جميع الحاضرين!

ألا قاتل الله الجهل، الجهل الذي يلبسه أصحابه ثوب العلم؛ فإن هذا النوع أخطر على المجتمع من جهل العوام؛ لأن جهل العوام بيّن ظاهر يسهل علاجه، أما الأول فهو متخفٍّ في غرور المتعلمين.

ولقد بدأنا بالفعل في التقهقر والعودة إلى الظلام وبعثرة الجهود وتحطيم المساعي، والإسراف في إمكانياتنا القليلة التي تتطلب منا صرفها فيما يفيد تقدمنا.

وختامًا فإن الزَّرْدة التي أقامتها النُّخْبَة من رجال السياسة يوم سطيف، كانت لصالح الاستعمار الذي تمكن على إثر تقهقُرِنا من قتل المؤتمر وتشتيت العلماء[١].

وأصبحت الحركة الجزائرية منذ ذلك الحين لا ترأسها فكرة بل تقودها أوثان، وليس يهمنا هنا الشكل بل الموضوع. فليس الخطر من الانقياد إلى نوع من الدروشة، ولكن الخطر من الانقياد الأعمى إلى الدروشة ذاتها، وليس الخطر أيضًا من اسم الصنم، ولكن من سيطرة الوثنية.

إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية، ونحن لا زلنا نسير ورؤوسنا في الأرض وأرجلنا في الهواء؛ وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا.

(١) ولقد يبدو من الملاحظات الأخيرة لمن يتتبع تطور هذه الحالة، أن الاستعمار لا زال يستطيع قتل أي جهد يبرز من الشعب؛ لأن النخبة في البلاد لا زالت بعيدة عن ميدان الواجب.

الباب الثاني
المستقبل

أنشودة رمزية

- فلما عصى آدم ربه وغوى أنزله الله إلى الأرض منبوذًا، ولم يكن له ما يستر به جسده إلا بعض أوراق من الشجر، ولم يكن له من زاد إلا الندامة التي كانت تعتصر قلبه، وتنتهش ضميره.
- ولما وطئت قدماه الأرض سخرت الوحوش من ضعفه، وهزئت القوى الطبيعية من عُرْيِه وفقره، فأحس آدم بالجوع والبرد والخوف، ففر هاربًا وأَوَى إلى غار مظلم.
- لقد بدأ هناك يفكر في فقره ووحدته، في بيئة كل ما فيها يعاديه، وهو لا يعرف من أسرارها شيئًا.
- نظر إلى السماء فرأى الطير يكتسحها، ونظر إلى البحر فرأى السمك يرتع فيه ويلعب، وتطلع إلى الأرض فإذا بالوحوش تَصُول في الغاب وتَجُول.

- فَغَبَطَ[1] آدم هذه الحيوانات كلها، لما أوتيت من مأكل ومأوى، ولما أمنت من خوف، وازداد في قلبه الندم حتى ملك عليه نفسه.

- هنالك رفع يديه إلى السماء يتضرع، فاستجابت له السماء قائلة: اذهب أيها الرجل، فإني أعطيتك عقلاً ويدًا، وأعطيتك ترابًا وزمانًا.

- اذهب فإن لك في الحياة أن تفعل ما يفعل الطير، فتحلق في الفضاء، وأن تَغُوصَ في اليَمّ مثل الحوت فتعبر المسافات الطويلة في البحار.

- حينئذ ارتدت إلى آدم نفسه، وتفتحت مغاليق الحياة أمام عينيه، وإذا بشمسها تسطع على غاره المظلم، وتضيء له السبيل إلى مستقبله الساطع الخلاب.

(١) غَبَطَ فلانًا: تمنّى له مثل ما له من النعمة من غير أن يحسدَه أو يريد زوالَها عنه. (م).

من التكديس إلى البناء

لقد ظل العالم الإسلامي خارج التاريخ دهرًا طويلاً كأن لم يكن له هدف، استسلم المريض للمرض، وفقد شعوره بالألم حتى كأنه يؤلف جزءًا من كيانه، وقبيل ميلاد هذا القرن سمع من يذكّره بمرضه، ومن يحدثه عن العناية الإلهية التي استقرت على وسادته؛ فلم يلبث أن خرج من سباته العميق ولديه الشعور بالألم، وبهذه الصحوة الخافتة تبدأ بالنسبة للعالم الإسلامي حقبة تاريخية جديدة يطلق عليها: النهضة، ولكن ما مدلول هذه الصحوة؟ إن من الواجب أن نضع نصب أعيننا المرض بالمصطلح الطبي لكي تكون لدينا عنه فكرة سليمة، فإن الحديث عن المرض أو الشعور به لا يعني بداهة الدواء.

ونقطة الانطلاق هي أن الخمسين عامًا الماضية تفسر لنا الحالة الراهنة التي يوجد فيها العالم الإسلامي اليوم، والتي يمكن أن تفسر بطريقتين متعارضتين:

فهي من ناحية: النتيجة الموفقة للجهود المبذولة طوال نصف قرن من الزمان من أجل النهضة.

وهي من ناحية أخرى: النتيجة الخائبة لتطور استمر خلال هذه الحقبة، دون أن تشترك الآراء في تحديد أهدافه أو اتجاهاته.

ومن الممكن أن نفحص الآن سجلات هذه الحقبة، ففيها كثير من الوثائق والدراسات ومقالات الصحف والمؤتمرات التي تتصل بموضوع النهضة. هذه الدراسات تعالج الاستعمار والجهل هنا والفقر والبؤس هناك، وانعدام التنظيم واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى، ولكن ليس فيها تحليل منهجي للمرض، أعني دراسة مرضية للمجتمع الإسلامي، دراسة لا تدع مجالاً للظن حول المرض الذي يتألم منه منذ قرون.

ففي الوثائق نجد أن كل مصلح قد وصف الوضع الراهن تبعًا لرأيه أو مزاجه أو مهنته. فرأى رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما قد رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ.. إلخ.. على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض بل يتحدث عن أعراضه.

وقد نتج عن هذا أنهم منذ خمسين عامًا لا يعالجون المرض، وإنما يعالجون الأعراض، وقد كانت النتيجة قريبة من تلك التي يحصل عليها طبيب يواجه حالة مريض بالسل الجرثومي، فلا يهتم بمكافحة الجراثيم، وإنما يهتم بهيجان الحمى عند المريض.

والمريض نفسه يريد منذ خمسين عامًا أن يبرأ من آلام كثيرة: من الاستعمار، من الأمية، من الكساح العقلي، من...، وهو لا يعرف حقيقة مرضه ولم يحاول أن يعرفه، بل كل ما في الأمر أنه شعر بألم، فاشتد في الجري نحو الصيدلي، أي صيدلي، يأخذ من آلاف الزجاجات ليواجه آلاف الآلام.

وليس هناك في الواقع سوى طريقتين لوضع نهاية لهذه الحالة المرضية، فإما القضاء على المرض وإما إعدام المريض.

ولنا أن نتساءل حينئذ إذا ما كان المريض الذي دخل الصيدلية دون أن يدرك مرضه على وجه التحديد، هل ذهب بمحض الصدفة لكي يقضي على المرض، أو هل يقضي على نفسه؟

هذا شأن العالم الإسلامي: إنه دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية طالبًا الشفاء، ولكن من أي مرض؟ وبأي دواء؟ وبدهي أننا لا نعرف شيئًا عن مدة علاج كهذا، ولكن الحالة التي تطّرد هكذا تحت أنظارنا منذ نصف قرن، لها دلالة اجتماعية يجب أن تكون موضع تأمل وتحليل. وفي الوقت الذي نقوم فيه بهذا التحليل يمكننا أن نفهم المعنى الواقعي لتلك الحقبة التاريخية التي نحياها، ويمكننا أيضًا أن نفهم التعديل الذي ينبغي أن يضاف إليها.

فيجوز لنا أن نطلق على هذه الحقبة أنها بادرة حضارة، أو بلغة علم الإلهيات مرحلة إرهاص، وَجَّهَ فيها العالم الإسلامي جهودَه الاجتماعية هادفًا إلى تحصيل حضارة.

فقد قرر على هذا ضمنًا أن اتجاهه هذا يمثل بالتحديد علاج مرضه، ونحن لا يسعنا إلا أن نوافقه على هذا دون أن نفعل سوى تقرير الواقع[١]؛ بيد أننا نريد هكذا أيضًا أن نحدد المرض ضمنًا، ثم ندع للصدفة المجال اللازم لها في حالة ما إذا كان المريض الذي لجأ إلى الصيدلية، لكي يبرأ - كما قلنا - من مرض لا يعرف عنه شيئًا محددًا، سيبرأ مصادفة بدواء يتعاطاه من القوارير.

فالعالم الإسلامي يتعاطى هنا حَبَّة ضد الجهل، ويأخذ هناك قرصًا ضد الاستعمار، وفي مكان قَصِيّ[٢] يتناول عقارًا كي يُشفى من الفقر؛ فهو يبني هنا مدرسة، ويطالب هنالك باستقلاله، وينشئ في بقعة قاصية مصنعًا، ولكنا حين نبحث حالته عن كَثَب[٣] لن نلمح شبح البُرْء[٤]، أي أننا لن نجد حضارة. ومع ذلك فهناك جهود محمودة يمكن أن نلاحظ من خلالها السلبية النسبية لجهود العالم الإسلامي، حين نقارنها بجهود اليابان مثلاً منذ خمسين عامًا، أو جهود الصين منذ عشر سنوات؛ فهناك شيء من الغرابة في الحالة التي نفحصها مما

(١) يمكن معرفة نظرية المؤلف مفصلة عن الموضوع في كتابه «فكرة الإفريقية الآسيوية» الجزء الأول - الفصل الثالث؛ حيث إن مشكلة الإنسان هي مشكلة الحضارة فقط.
(٢) قَصِيّ: بعيد. (م).
(٣) كَثَب: قُرْب. (م).
(٤) البُرْء: الشفاء. (م).

يدفعنا إلى تفهم كيفية سيرها وآليتها، ومن أجل هذا يجب أن نعرف المقياس العام لعملية الحضارة؛ ليلقي لنا ضوءًا كاشفًا على السلبية النسبية وانعدام الفاعلية في جهود المجتمع الإسلامي. إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتمًا أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها.

يضاف إلى هذا أن القاعدة في علم الاجتماع ليست - كنظيرتها في علم الرياضة - حدًّا صارمًا بين الحق والباطل، والخطأ والصواب؛ ولكنها مجرد توجيه عام يمكن به تجنب الأغلاط الفاحشة، إذ لا يمكن أن يوجد حد دقيق بين حضارة تتكوَّن وبين حضارة تكوَّنت فعلاً. ونحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانونًا تاريخيًّا لعصرنا. ففي الحجرة التي أكتب فيها الآن كل شيء غربي، فيما عدا القلة التي أراها أمامي. فمن العبث إذن أن نضع ستارًا حديديًّا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي، وبين الحضارة الحديثة.

ولكن هذا يجسِّم المشكلة بأكملها، فليس من الواجب لكي ننشئ حضارة أن نشتري كل منتجات الأخرى. فإن هذا يعكس القضية التي سبق أن قررناها، وهو يقود في النهاية إلى عملية مستحيلة كمًّا وكيفًا.

فمن ناحية الكيف: تَنْتُج الاستحالة من أن أي حضارة لا يمكن أن تبيع جملة واحدة الأشياء التي تنتجها ومشتملات هذه الأشياء، أي أنها لا يمكن أن تبيعنا رُوحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها، هذا الحشد من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأنامل، والتي توجد في الكتب أو في المؤسسات، ولكن بدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها فارغة دون روح وبغير هدف.

وهي بوجه خاص تمنحنا ذلك العديد الهائل من العلائق التي لا توصف، والتي تبعثها أي حضارة داخل أشيائها وأفكارها من جانب، وبين هاتين المجموعتين والإنسان من جانب آخر.

وفي استخدامنا للمصطلحات البيولوجية نجد أن الحضارة مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي)؛ حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري؛ حيث تولد وتنمو روحها؛ فعندما نشتري منتجاتها فإنها تمنحنا هيكلها وجسدها لا روحها.

ومن ناحية الكم: لن تكون الاستحالة أقل، فليس من الممكن أن نتخيل العديد الهائل من الأشياء التي نشتريها، ولا أن نجد رأس المال الذي ندفعه فيها. ولئن سَلَّمْنا بإمكان هذا فإنه سيؤدي قطعًا إلى الاستحالة المزدوجة، فينتهي بنا الأمر إلى ما أسميه الحضارة الشيئية، إلى جانب أنه يؤدي إلى تكديس هذه الأشياء الحضارية. ومن البَيِّن أن العالم الإسلامي يعمل منذ نصف قرن على

جمع أكوام من منتجات الحضارة، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة، وقد تنتهي هذه العملية ضمنًا إلى أن نحصل على نتيجة ما، بمقتضى ما يسمى بقانون الأعداد الكبيرة، أعني قانون الصدفة؛ فكوم ضخم من المنتجات المتزايدة دائمًا يمكن أن يحقق على طول الزمن، وبدون قصد حالة حضارة، ولكنا نرى فرقًا شاسعًا بين هذه الحالة الحضارية، وبين تجربة مخططة كتلك التي ارتسمتها روسيا منذ أربعين عامًا، والصين منذ عشر سنوات؛ هذه التجربة تبرهن على أن الواقع الاجتماعي خاضع لنهج فني معين، تطبق عليه فيه قوانين الكيمياء الحيوية والديناميكية الخاصة سواء في تكوُّنه أم في تطوُّره.

ومن المعلوم أن عملية التحلل الطبيعي للأورانيوم لا تدخل في نطاق القياس الزمني للإنسان، إذ إن كمية معينة من هذه المادة ولتكن جرامًا، يتحلل نصفها طبيعيًّا خلال أربعة مليارات وأربع مئة مليون من السنين، ولكن المعمل الكيميائي قد توصل إلى أن تتم العملية الفنية للتحلل في بضع ثوانٍ.

وبالمثل نجد أن عوامل التعجيل بالحركة الطبيعية بدأت تلعب دورها الكامل في دراسات الاجتماع، كما هو مشاهد في التجربة الخالدة لليابان، فمن عام ١٨٦٨م إلى ١٩٠٥م انتقلت من مرحلة العصور الوسطى - أو ما سبق أن أطلقت عليه بادرة الحضارة - إلى الحضارة الحديثة. فالعالم الإسلامي يريد أن يجتاز المرحلة نفسها، بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة تركيب الحضارة في زمن معين، ولذا يجب عليه أن يقتبس من الكيمياوي طريقته، فهو يحلل أولاً المنتجات التي

يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب. فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضاري = إنسان + تراب(١) + وقت.

ففي المصباح مثلاً يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية التي يعد المصباح ثمرتها؛ والتراب في عناصره من مُوَصِّل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية، والوقت (مناط) يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب.

فالصيغة صادقة بالنسبة لأي ناتج حضاري، وإذا ما درسنا هذه المنتجات حسب طريقة الجمع المستخدمة في الحساب، فسننتهي حتمًا إلى ثلاثة أعمدة ذات علاقة وظيفية:

حضارة = إنسان + تراب + وقت.

(١) تجنبنا قصدًا أن نستخدم في هذه المعادلة مصطلح «مادة» وفضلنا عليه مصطلح «تراب». والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة «مادة»؛ حيث إنها تعني في باب الأخلاق مفهومًا مقابلاً لكلمة «رُوح». وتعني في باب العلوم مفهومًا ضد مفهوم كلمة «طاقة». وفي الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم «المثالية».

وعلى العكس من ذلك، لم يتطور مفهوم لفظ «تراب» إلا قليلاً، واحتفظ من حيث معنى المفردة ببساطة جعلته صالحًا لأن يدل بصورة أكثر تحديدًا على هذا الموضوع الاجتماعي. على أن هذا المصطلح قد ضم هنا بهذه البساطة مظهرًا قانونيًا يخص تشريع الأرض في أي بلد، ومظهرًا فنيًا يخص طرق استعماله. وهذان المظهران يمثلان مشكلة التراب.

وتحت هذا الشكل تشير الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تتحلل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها. ومع ذلك فإن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضًا هامًّا هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجًا للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيًّا حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟ وإنه لعجب يزيله اقتباسنا للتحليل الكيماوي:

فالماء في الحقيقة نتاج للهيدروجين والأكسجين، وعلى الرغم من هذا فهما لا يكونانه تلقائيًّا؛ فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل مركب ما، بدونه لا تتم عملية تكوّن الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه مركِّب الحضارة أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، فكما يدل عليه التحليل التاريخي الآتي مفصلاً، نجد أن هذا المركِّب موجود فعلاً، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائمًا تركيب الحضارة خلال التاريخ، فإذا اتضح صدق هذه الاعتبارات عن التفاعل الكيميائي الحيوي وعن ديناميكية الواقع الاجتماعي، كان لنا أن نخطط بطريقة ما مجال تطوره كاطراد مادي نعرف قانونه. وفي الوقت نفسه يسمح لنا ذلك بالقضاء على بعض الأخطاء التي يشيعها ما يطلق عليه أدب الكفاح في العالم الإسلامي؛ حيث يزكي ضمنًا الاتجاه نحو التكديس.

من هذا الأدب الذي يبدي أحيانًا الإيمان المضطرم(١) والأصالة الصادقة، يتحول التكديس من نطاق الأحداث البسيطة الناتجة عن الصدفة، إلى نطاق الفكرة الموجهة؛ لقد هضمناه جملة وتمثلناه في سلوكنا. ولنقرأ مثلاً العبارة التالية(٢): «لقد سار العالم العربي في طريق هذه الحضارة التي يسميها الناس الحضارة الغربية، وما هي إلا حضارة إنسانية استمدت أسسها من حضارات إنسانية عديدة، ومنها الحضارة العربية الإسلامية؛ وأسهم ويُسْهم في إغنائها شرقيون وغربيون، ملاحدة ومؤمنون، ولا رجوع للعالم العربي عن هذا الطريق ولا نكسة».

لا شك أننا نتذوق الجمال الأدبي والتوقيع الموسيقي في هذه العبارة، ولكن أخشى ما نخشاه أنها تترجم عن تفاؤلية صالحة لأن تقلل في أذهاننا من خطورة المشكلة.

أخشى ما نخشاه أن تنسينا أن كل ما أسهمنا ونسهم به في الإطار الغربي الذي نعيش فيه اليوم هو القلة، والقلة فقط.

وأخشى ما نخشاه أخيرًا من تفاؤلية كهذه، تدعيمها وتكثيرها للاتجاهات المؤسفة نحو التكديس في العالم الإسلامي.

(١) المُضطرِم: المنتشر. (م).
(٢) من كتاب: «هذا العالم العربي» ص ٢١٤، تأليف الأستاذين نبيه فارس وتوفيق حسين.

الدورة الخالدة

«إنه من السنن الأزلية أن يعيد التاريخ نفسه،
كما تعيد الشمس كرتها من نقطة الانقلاب»

نيتشه

من الملاحظات الاجتماعية أن للتاريخ دورة وتسلسلاً، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دِثَارَها[١]؛ ليسلمها إلى نومها العميق. فإذا ما أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار، تحتم علينا في حل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا، وما يَعْتَوِرُنا[٢] من عوامل الانحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا.

ولعل أعظم زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ أننا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا، ولعل أكبر أخطاء القادة أنهم يسقطون من حسابهم هذه الملاحظة

---

(١) دِثَارَها: غِطَاءَها. (م).
(٢) يَعْتَوِرُنَا: يُصِيبنا ويُلمّ بنا. (م).

الاجتماعية. ومن هنا تبدأ الكارثة، ويخرج قطارنا عن طريقه حيث يسير خَبْطَ عَشْوَاء[١].

ولا عجب، فإن كوارث التاريخ التي تحيد بالشعب عن طريقه ليست بشاذة.

ونحن نجد مثلها في الكارثة التي أصابت العالم الإسلامي في واقعة صِفِّين فأخرجته من جو المدينة الذي كان مشحونًا بهدي الرُّوح وبواعث التقدم، إلى جو دمشق حيث تجمعت مظاهر الترف وفتور الإيمان.

وعليه فإنه لا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج مغفلاً مكان أمته ومركزها، بل يجب عليه أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته، أما أن يستورد حلولاً من الشرق أو الغرب، فإن في ذلك تضييعًا للجهد ومضاعفة للداء. إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار.

وعلاج أي مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة، تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي، في حدود الدورة التي ندرسها، فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية.

(١) خَبْطَ عَشْوَاء: على غير هُدى، يتحرك دون عقل ولاضابط. (م).

فالمشكلة التي أحاول درسها في هذا المؤلف ليست من المشاكل التي تخص عالم ١٩٤٨م، بل هي من المشاكل التي تخص عالم ١٣٦٧هـ؛ وإنني لأخشى ألا يعجب قولنا هذا بعض من تعودوا النشوة بالكلمات العذبة، أو ألفوا الاقتناع بالحلول المجربة في أمة من الأمم؛ غير أني أحب أن أعجل إلى الموضوع فلا أضيع الوقت في سرد الأسباب والمسوغات، التي يستند إليها أولئك المشعوذون.

إن كل شعب مسلم يعيش في عام ١٣٦٧هـ، أي في نقطة من دورته تنطلق منها الأحداث التي لا تزال في ضمير الغيب، وهي نفسها مادة مستقبلة؛ فإذا ما تطلعنا إلى الشعب الجزائري في هذه النقطة من التاريخ فإننا نجده والشعوب الإسلامية في مستوى واحد وفي مشكلات متقاربة، إن لم نقل متحدة؛ وبذلك فإننا نكون قد وضعنا المشكلة في مكانها من التاريخ، ونكون أيضًا قد جعلنا مشكلتنا في وضعها المناسب، وفي الطور الذي تستطيع منه أن تبدأ الحضارة دورها.

وعند هذه النقطة من تاريخنا يجدر بنا التساؤل: ها نحن أُولاء على أُهْبَة سفر، وإن قافلتنا لتشد رحالها، ولكن إلى أين تسير؟ وبأي زاد سوف تقطع الطريق؟ وإن هذا التساؤل لتحتمه علينا الظروف؛ فإنه في كل سفر يجب أن نعلم أي جهة نقصد؟ وبأي زاد نتزود؟

وإنه لسؤال جدير بالاهتمام، ولا يكفي فيه أن نجيب إجابات ارتجالية مقتضبة مثل «لا» أو «نعم»، بل يجب التأمل في سنن التاريخ التي لا تغيير لها،

كما أشار إليها القرآن الكريم ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾[الفتح / ٢٣]، وكما وضحها ذلك العبقري عمدة المؤرخين ابن خلدون.

وأول ما يجب أن نعرفه عن شعب حديث اليقظة، لا تزال آثار النوم الطويل بادية عليه هو: هل بيده أسباب تقدمه؟

إننا نجد في القرآن الكريم النص المبدئي للتاريخ التكويني(Bio- histoire) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[الرعد / ١١]، وينبغي ألا نقرر هذا المبدأ حسب إيماننا به فقط، بل يجب أن يكون تقريره في ضوء التاريخ.

و«نعم» لا تجدي جوابًا عن السؤال المطروح أمامنا، إلا إذا تأكدنا من شرطين:

أولهما: هل المبدأ القرآني سليم في تأثيره التاريخي؟

ثانيهما: هل يمكن للشعوب الإسلامية تطبيق هذا المبدأ في حالتها الراهنة؟



الشرط الأول

مطابقة التاريخ للمبدأ القرآني

إذا نظرنا إلى الأشياء من الوجهة الكونية، فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحولة إلى أفق شعب آخر.

وإنه لمفيد للقادة أن ينظروا هذه النظرة الفاحصة، فيدركوا طبائع الأشياء، ولكن الكثير منهم تأخذه العزة بالإثم، فيزعم أن إرادته فوق إرادة الأقدار، حتى ليكاد يقول: «يا شمس قفي»؛ وهيهات أن تقف الشمس، أو يسمع لِهُرَائِه[١] مستمع، فإن الأقدار لا تلبث أن تقود الحضارة إلى حيث قدر الله لها السير، من دور إلى دور، ومن فجر إلى فجر، غير عابئة بما يحاوله الباطل من إطفاء النور، أو تغيير الحقائق، ولا متلفتة إلى ما تَبُثُّه الزوايا من وَهْم، أو إلى ما يتخرَّص به الاستعمار[٢].

---

(١) هُرَائه: هَذَيَانه. (م).

(٢) ما يتخرَّص به الاستعمار: ما يدَّعيه من كذب، وما يفتعله من باطل. (م).

ومن المعلوم أنه حينما يبتدئ السير إلى الحضارة، لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الأمارات التي تشير إلى درجة ما من الرقي، بل إن الزاد هو المبدأ الذي يكون أساسًا لهذه المنتجات جميعًا.

ففي نقطة انطلاق الحضارة ليس أمامنا سوى العوامل المادية الثلاثة التي ألمحنا إليها فيما سبق من الكلام: الإنسان، التراب، الوقت. وفي هذه العوامل ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعي الذي يمدُّها في خطواتها الأولى في التاريخ.

ولقد سبق أن أشرنا من الوجهة النظرية إلى العامل الذي يمزج هذه العناصر الثلاثة فيكون منها حضارة.

وسنشرع الآن في تحليل دور كامل من أدوار الحضارة، بل دورتين من الوجهة التاريخية، حتى نستخرج منه السر الكوني الذي يركب هذه العناصر الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، ليبعثها قوة فَعَّالة في التاريخ.

وحسبنا أن ندرس مثلاً الحضارتين الإسلامية والمسيحية في المرحلة الأولى من نشوئهما.

وكما يتضح من الشكل الذي رسمناه في فصل «أثر الدين في دورة الحضارة»، لا يختلف تطور الحضارة المسيحية عن تطور الحضارة الإسلامية؛ إذ

هما ينطلقان من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجهه نحو غايات سامية.

فالحضارة لا تنبعث -كما هو ملاحظ- إلا بالعقيدة الدينية[١]، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية.

فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شِرعة ومنهاجًا، أو هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غَيْبِي[٢] بالمعنى العام، فكأنما قُدِّرَ للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدًا عن حقبته، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها.

ومن هنا يستطيع المؤمن إدراك الحقيقة الساطعة التي يفسرها التاريخ، في الفقرة التي وردت في أحد الكتب المنزلة القديمة: «في البدء كانت الروح».

---

(١) إننا نأخذ هنا هذه العبارة بمعناها العام. كما يعبر عنها أيضًا ولترشوبرت (waltar- schubart) في كتابه «أوربا ورُوح الشرق».

(٢) ولو كان غيبًا من نوع زمني، أي في صورة مشروع اجتماعي بعيد الأمد مثل بناء مجتمع جديد يضع حجره الأول جيل، وتواصل بناءه الأجيال المتتابعة.

ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلاً لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مُجْدِبَة[1] يذهب وقته هباء لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت راكدة خامدة، وبعبارة أصح، مكدسة لا تؤدي دورًا ما في التاريخ؛ حتى إذا ما تَجَلَّت الروح بغار حراء -كما تجلت من قبل بالوادي المقدس، أو بمياه الأردن - نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة «اقرأ» التي أدهشت النبيَّ الأميَّ وأثارت معه وعليه العالم. فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ؛ حيث ظلت قرونًا طوالاً تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقوده إلى التمدن والرقي.

ومما هو جدير بالاعتبار أن هذه الوثبة لم تكن من صنع السياسيين ولا العلماء الفطاحل، بل كانت بين أناس يتَّسمون بالبساطة، ورجال لا يزالون في بداوتهم غير أن أنظارهم توجهت في تلك اللحظات إلى ما وراء أفق الأرض أو إلى ما وراء الأفق القريب، فتَجَلَّت لهم آيات في أنفسهم، وتراءت لهم أنوارها في الآفاق.

نعم إنه لمن الغريب أن يتحول هؤلاء البسطاء ذوو الحياة الراكدة، عندما مسَّتْهُم شرارة الروح، إلى دعاة إسلاميين، تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة، وأن يدفعوا بروحها وثبة واحدة، إلى تلك القمة الخلقية الرفيعة التي انتشرت منها

(١) مُجْدِبَة: قاحلة، لا زرع فيها ولا ماء. (م).

حياة فكرية واسعة متجددة، نقلت من علوم الأولين ما نقلت، وأدخلت علومًا جديدة، حتى إذا ما بلغت درجة معينة، انحدرت القيم الفكرية التي أنتجتها دمشق وبغداد وقرطبة وسمرقند.

ومن هنا ندرك سر دعوة القرآن الكريم المؤمنين إلى التأمل فيما مضى من سير الأمم؛ وذلك حتى يدركوا كيف تتركب الكتلة المخصبة من الإنسان والتراب والوقت.

ولا شك في أن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى صِفِّين - وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية - إنما كانت دينية بحتة تسودها الروح.

ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي، من ليلة حراء إلى أن وصلت إلى القمة الرُّوحية للحضارة الإسلامية، وهو ما يوافق واقعة صِفِّين عام ٣٨هـ.

ولست أدري لماذا لم يتنبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حَوَّلت مجرى التاريخ الإسلامي، إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفُتُور الدالة على أُفُول الروح.

فإن مؤرخينا لم يروا في تلك الكارثة إلا ظاهرة ثانوية، وهي نُشُوء التَّشَيُّع في العالم الإسلامي، مع تداولهم لحديث ألمح فيه الرسول إلى تلك الكارثة، وقد ورد فيه ما معناه: أن الخلافة تكون بعده أربعين عامًا ثم تكون ملكًا عضوضًا[1].

ولا شأن لنا هنا بتحقيق مدى صحته من جهة السند أو الرواية. الأمر الذي يهمنا هو أنه مما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية قد خرجت من عمق النفوس كقوة دافعة، إلى سطح الأرض تنتشر أفقيًا من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين.

وهكذا وجدنا الحضارة الإسلامية تتوسع وتنتشر فوق الأرض، تتغلب أولاً على جاذبيتها بما تبقى لديها من مخزون رُوحي، حتى إذا ما وَهَنَت[2] فيها قوى الروح وجدناها تخلد إلى الأرض شيئًا فشيئًا.

وقد بدأ العلم في تلك الحقبة ينتشر بفضل أساتذة سَطَعَت أسماؤهم في جو المعرفة، كالفارابي وابن سينا وأبي الوفاء وابن رشد.. إلى ابن خلدون الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها.

ومن هنا نستطيع أن نقرر أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها، بعد أن تفقد الروح ثم العقل.

(١) «الخِلافَة ثَلاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ المُلْك». رواه أحمد ٥/ ٢٢٠، ٢٢١.
(٢) وَهَنَت: ضَعُفَت.(م).

ذلك هو منحنى السقوط الذي تخلقه عوامل نفسية أَحَطّ من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل المؤدية إلى الحضارة ونموها، فإن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور، وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عِقَالها[١]، لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية.

وكذلك كان شأن المسلم، فقد بعث الدين فيه روحًا محركًا للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضاها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، إنسانًا بدائيًّا.

ولو أردنا أن نسمي هذه المرحلة الخالية من الروح والعقل والخاتمة لكل حضارة، لأطلقنا عليها بلا تردد اسم المرحلة السياسية بالمعنى السطحي لكلمة «سياسة».

والتجارب التاريخية العامة تؤكد أطوار الحضارات هذه، ولا تكاد حضارة ما تَشِذّ عن هذه القاعدة.

ولقد يثير هذا التأكيد سؤالاً في أذهان القراء عما يسمى «حضارة شيوعية»، إذ لا يمكننا أن نرى فيها طابع الروح الذي عرفناه في الدورة العامة للحضارة، وبذا يقال: إن الشيوعية كحضارة ليست منبثقة عن عامل الروح!

---

(١) عِقَالها : قيدها.(م).

هذا الخطأ الشائع إنما يأتي أولاً من تفسير أصول الشيوعية باعتبارها حضارة، ومؤلفات ماركس وأنجلز تخفي -في الواقع- التكوين الحقيقي للظاهرة الشيوعية بفصلها ظاهرًا عن دورة الحضارة المسيحية.

والحال أنها لا تجد تفسيرًا إذا ما ضربنا صفحًا عن الحضارة المسيحية، تلك التي تكون - عند تحللها- سطح التربة الخصيب؛ حيث استمدت الفكرة الماركسية حيويتها. فنحن على هذا مضطرون إلى أن نعتبر الشيوعية أزمة للحضارة المسيحية.

هذا من الناحية التاريخية، ولنا أن نأخذ في اعتبارنا الناحية النفسية (السيكولوجية) التي تهمنا أكثر.

فمن هذه الناحية تعد الشيوعية النظرية قبل كل شيء فكرة ماركس، ولكن هناك شيوعية واقعية، هي في جوهرها نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور، أولئك الذين شهدوا مولد الحضارات. فالظاهرة متماثلة في جوهرها النفسي، ومحددة هنا وهناك بسلوك الفرد نفسه حيال مشاكل المجتمع الناشئ.

فنحن لا يمكننا أن نفكر في المثل الذي ضربه استخانوف للطبقة العاملة في روسيا إبان تنفيذ المشروع الأول للسنوات الخمس، حين رُفع مستوى الإنتاج اليومي إلى الضعف في مناجم الفحم، دون أن نفكر في المثل الذي ضربه سلمان

الفارسي، الذي كان يقوم بأضعاف العمل الذي يؤديه الصحابي الواحد في حفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، أو الذي ضربه عمار بن ياسر حين كان يحمل حجرين على كاهله في بناء مسجد المدينة؛ حيث كان الفرد يحمل حجرًا واحدًا. ففي كلتا الحالتين نجد أن الإيمان هو الذي مهد الطريق للحضارة.

وبتأمل الحضارة المسيحية الحالية نجدها تسير سيرة الحضارة الإسلامية التي سبقتها في الزمن، ومهما يكن في هذا التقرير من غرابة - إذ من البَيِّن أن مولد المسيحية يسبق الإسلام بمراحل - فإن التاريخ يؤيدنا فيما نذهب إليه. ذلك أنه يقرر أن الحضارة تولد مرتين، أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية: فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ.

وإذا كانت المدنية الإسلامية قد جمعت المولدَيْن في وقت واحد، فإن ذلك يعود إلى الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلامية في النفس العربية العذراء، التي لم تنشأ فيها ثقافة ولا ديانة سابقة، فخلا لها بذلك الجو.

ولم يكن حظ الحضارة المسيحية في نفوس أهلها وبيئتها كحظ الحضارة الإسلامية، فقد نشأت المسيحية في وسط فيه الخليط من الديانات، والثقافات العبرية والرومانية واليونانية، فلم يتح لها أن تدخل إلى قلوب الناس وسط الزحام الفكري الثقافي لتؤثر فيها تأثيرًا فعالاً. ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية في شمال أوربا؛ حيث وجدت النفوس الشاغرة،

فتمكنت منها وبعثت فيها الروح الفعالة التي اندفعت بها لتكون حلقتها في سلسلة التاريخ.

ومن المفيد أن أعزز هذا النظر برأي للمفكر هرمان دي كسرلنج في كتابه «البحث التحليلي لأوربا»؛ حيث يقول: «ومع الجرمانيين ظهرت رُوح خلقية سامية في العالم المسيحي».

ولعل عبارة هذا النص يمكن أن تبدو أصدق أو أقلّ صدقًا؛ إذ إن الروح السامية، التي يعنيها، ليست في التحليل النهائي سوى الفكرة المسيحية المتأهبة تمامًا للدخول في التاريخ.

ولكن المفكر الألماني لم يتردد في القول: إن الميلاد النفسي للحضارة المسيحية متوافق مع ظهور رُوح خلقي.

ولا شك أن كُتَّابًا آخرين لاحظوا هذه الملاحظة أيضًا، بطريقة أو بأخرى، فالمؤرخ هنري بيرين قد لاحظ ذلك الارتباط بين بعث الدين وظهور الحضارة، في كتاب له عنوانه «محمد وشرلمان» وازن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية.

فإن المؤلف المذكور يرى في شرلمان الشخصية التي بعثت مبدأ المسيحية في النفوس البكر، فأنبتت فيها الحضارة، تمامًا كما فعل الرسول من قبل.

وإنه لمن الأهمية التاريخية أن نلاحظ أن الروح المسيحية لم تجد طابعها الخاص في فن المعمار، إلا عندما تفاعلت هذه الفكرة مع القبائل الجرمانية، فتمثلت عبقريتها الفنية حينئذ في صورة المعبد القوطي، الذي يدل علو ارتفاعه على علو في الضمير الديني وطموح، ذلك الطموح الذي كان يهز أوربا من عهد الكارولنجيان[١] إلى عهد النهضة.

فلما بدأت هذه النهضة خرجت حضارة أوربا من مرحلة السمو الروحي إلى مرحلة التوسع العقلي، التي انطبعت بطابع ديكارت، والتوسع في البلاد الذي حققه كرستوف كولومب باكتشاف أمريكا. وعودة أخرى إلى كتاب «البحث التحليلي لأوربا» توضح لنا هذا التطور، إذ يتحدث مؤلفه عن هذا التحول في الحضارة الأوربية في قوله: «وكان أعظم ارتكاز حضارة أوربا على روحها الدينية»، ثم بعد ذلك يفسر لنا الروح عاملاً اجتماعيًّا فيقول: «ولست أعني بالروح ذلك الشيء الدال على منطق، أو عقل أو مبادئ مجردة، وإنما هو - بصفة عامة - ذلك الشعور القوي في الإنسان، الذي تصدر عنه مخترعاته وتصوراته وتبليغه لرسالته، وقدرته الخفية على إدراك الأشياء».

وبالجملة يتعلق الأمر بحالة خاصة وشروط خلقية وعقلية ضرورية للإنسان لكي يستطيع أن ينشئ ويبلغ حضارة.

(١) الفترة التاريخية للكارولنجيان من ٦٨٧ - ٩٨٧م.

ولكن أليست هذه الشروط هي ما أشار إليه القرآن من تغيير النفس الذي جعل أساسًا لكل تغيير اجتماعي؟

ولنتساءل الآن: من أين لأوربا مبدأ الشعور الذي أتاح لها أن تخلق وتبلغ حضارتها؟ وكيف تغيرت نفسيتها؟

إن المفكر المذكور يجيب مرة أخرى فيقول: «إن الرُّوح المسيحية ومبدأها الخلقي هما القاعدتان اللتان شيدت عليهما أوربا سيادتها التاريخية».

وإذا لم يكن كسرلنج قد وضح حتى الآن فكرة المراحل الثلاث للحضارة المسيحية، فإنه لا شك قد أشار إليها؛ ونحن نجد عنده تأييدًا لفكرتنا عن تطور الحضارة وتنوع العوامل النفسية، إذ يقول: «إن مركز الثقل للحضارة تزحزح عن مكانه، وتحول بالنهضة والإصلاح الديني من مجال الروح إلى مجال العقل».

ولا شك أن ذلك التزحزح الذي يشير إليه كسرلنج إنما يعني المرحلة الجديدة التي دخلت فيها الحضارة المسيحية في طورها العقلي.

وإذا لاحظنا عند كسرلنج إشارة إلى المرحلتين الأوليين لتلك الحضارة، فإننا نجد الإشارة إلى المرحلة الثالثة واضحة عند كتاب آخرين، إذ سادهم شعور بفناء المدنية الأوربية مثل أوزولد شبنجلر في كتابه «أفول الغرب».

ولعله من الواضح أن مشكلة الحضارة في العصر الحاضر لا تخص الشعوب الإسلامية فقط، بل إنها تخص أيضًا الشعوب المتقدمة نفسها، التي تتهدد فيها مدنيتها بالفناء.

وجملة القول: إن الوسيلة إلى الحضارة متوافرة ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت، لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ حضارة.



الشرط الثاني

إمكانية تطبيق المبدأ القرآني الآن

«أشد ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي: يا بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك».

إقبال

إننا لكي نتوصل إلى التركيب الضروري حلاً للمشكلة الإسلامية، أعني مزج الإنسان والتراب والوقت، يجب أن يتوافر لدينا مؤثر الدين الذي يُغيِّر النفس الإسلامية، أو كما يقول كسرلنج: «يمنح النفس مبدأ الشعور».

فهل يمكن تحقيق هذا الشرط في الحالة الراهنة للشعوب الإسلامية؟

إن التردد في الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، لا يدل إلا على جهل بالإسلام، وبصفة عامة بتأثير الدين في الكون؛ فإن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ، فجوهر الدين - حسب العبارة الشائعة - مؤثر صالح في كل زمان ومكان.

وتسجيله في النفس وهو ما يهم التاريخ -كما سبق في حديثنا عن الحضارة المسيحية التي تركبت بعد ألف عام من ظهور الفكرة المسيحية - يمكن أن يتجدد ويستمر ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه، وهو ما ترمز إليه الآية الكريمة ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور/ ٦٣]، ومن هذه الوجهة نستطيع أن نقول:

إن العلماء الجزائريين كانوا أقرب إلى الصواب من السياسيين، حين دعوا إلى الإصلاح، بمعنى دفع النفس الإنسانية إلى حظيرة الإيمان من جديد، ولكن هؤلاء العلماء - لسوء الحظ - قد انحرفوا هم أنفسهم عن الطريق القويم مُتَّبِعين رجال السياسة؛ ولقد كان الوقت مناسبًا لكي يعودوا إلى الطريق القويم واثقين من أنه لا نجاة بغيره، ولقد كان عليهم أن يستأنفوا جهدهم الذي بدؤوه، ثم قطعوه عام ١٩٣٦م، وأن يعدّوا الجيل القادم لحمل رسالة الحضارة في نفسه، وإلى معرفته كيف يضعها الوضع الصحيح في المستقبل، حتى يستطيع كل فرد أن يؤدي رسالته في مجاله الخاص، متحملاً في سبيلها الآلام الجِسَام، مغالبًا هذه الآلام، والدين وحده هو الذي يمنح الإنسان هذه القوة، فقد أمد بها أولئك الحفاة العراة من بدو الصحراء الذين اتبعوا هدي محمد ﷺ.

وبهذه القوة وحدها يشعر المسلم - على الرغم من فاقَته[1] وعُرْيه الآن - بثروته الخالدة التي لا يدري من أمر استخدامها شيئًا.

---

(١) فاقته: فَقْره وضيق حاله. (م).

العدَّة الدائمة

عندما يتحرك رجل الفطرة ويأخذ طريقه لكي يصبح رجل حضارة، فإنه لا زاد له -كما بَيَّنَّا- سوى التراب والوقت وإرادته لتلك الحركة.

وهكذا لا يتاح لحضارة في بدئها رأسمال، إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك، والتراب الذي يمده بقوته الزهيد حتى يصل إلى هدفه، والوقت الضروري لوصوله.

وكل ما عدا ذلك من قصور شامخات ومن جامعات وطائرات، ليس إلا من المكتسبات، لا من العناصر الأولية.

والمجتمع الإنساني يمكنه أن يستغني وقتًا ما عن مكتسبات الحضارة، ولكنه لا يمكنه أن يتنازل عن هذه العناصر الثلاثة التي تمثل ثروته الأولية، دون أن يتنازل في الوقت نفسه عن جوهر حياته الاجتماعية.

وقد تحقق هذا حين كانت الدول المتقاتلة في الحرب الأخيرة لا تقوِّم خسارتها في الحرب بالذهب والفضة بل بساعات العمل، أي بِقِيَم من الوقت،

ومن الجهود البشرية ومن منتجات التراب؛ وهكذا كلما أصبح المكتسب غير كاف، أو حالت دون الحصول عليه عقبات، وكلما دقت ساعة الخطر، وأذنت بالرجوع إلى القيم الأساسية، استعادت الإنسانية مع عبقريتها قيمة الأشياء البسيطة التي كَوَّنت عظمتها.

تلك هي القيم الخالدة التي نجدها كلما وَجَبَ علينا العودة إلى بساطة الأشياء، أي في الواقع كلما تحرك رجل الفطرة، وتحركت معه حضارة في التاريخ.



أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة

كنا قد بَيَّنَّا في الفصل السابق الذي جعلنا عنوانه «من التكديس إلى البناء»، دور الفكرة الدينية حينما تدخل كمركب(Catalyseur) في التركيب البيولوجي لإحدى الحضارات، وذلك باستنادنا إلى حد ما على أفكار كسرلنج وعلى معطيات التاريخ بصورة عامة.

غير أن هذا التفسير التاريخي قد بدا غير كاف لدى قراء الطبعة الأولى لهذا الكتاب. ولهذا فقد طلب مني بعضهم - والطلبة خاصة - أن أفرد تحليلاً أعمق تقصيًا لجوانب الموضوع في طبعة ثانية للكتاب.

وبِوُدِّي أن أُعْرِبَ لهؤلاء الذين أبدوا هذه الملاحظة عن تقديري لهم؛ لأنها تكشف عن مدى تحمسهم لمشاكل الحضارة. وهو تحمس لا شك يشرف هؤلاء الشباب من رواد الأمة.

من أجل هذا وضعت هذا الفصل ورأيت من واجبي أن أعيد فيه دراسة هذه المشكلة دراسة لا تقتصر على المعطيات التاريخية، وإنما هي تهتم أيضًا بمقاييس

التحليل النفسي. ذلك أن المنهج الذي يتناول واقعة الحضارة لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها، بل ظاهرة يرشدنا التحليل إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى قانونها أي إلى سنة الله فيها، هذا المنهج هو القادر - فيما أعتقد - على أن يستجلي[١] لنا بطريقة أوضح، الدور الإيجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة. إذ يوضح لنا كيف تشرط هذه الفكرة سلوك الفرد، وكيف تنظم غرائزه تنظيمًا عضويًّا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات.

وبتعبير آخر، إن المسألة هنا هي أن نوضح للقارئ كيف يتاح للفكرة الدينية[٢] أن تبني الإنسان حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة، وبالتالي كيف يتاح لهذه الفكرة ذاتها أن تمدنا بتفسير عقلي لدور إحدى الديانات في توجيه التاريخ.

إذن فما الحدود التي تقف عندها الفكرة الدينية في تفسيرها للوقائع التاريخية؟

لقد اهتم معظم المؤرخين - ابتداء من توسيديد(Thucydide) حتى جيزو (Juizot) - بتجميع الوقائع التاريخية بدل أن يهتموا بالبحث في تفسير عقلي لهذه الوقائع في إطار معين. فلما جاء جيزو بدأ علم التاريخ بفضل عصر النور يأخذ عنده صبغة علمية معينة. ومع ذلك فقد وجدنا لدى هذا المؤرخ الفرنسي الكبير

(١) يستجلي: يطلب التوضيح. (م).
(٢) بالتعميم الذي قصدناه في فصل سابق.

نوعًا من التحفظ الديكارتي، يحول بينه وبين صياغة تفكيره الخاص في صورة منهجية مكتملة.

أما ابن خلدون فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلاً. فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية (La Luidu Cycle)، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها.

وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة. في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة، التي كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أَثْرَانَا به فعلاً. إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته.

ولقد كان القرن التاسع عشر هو القرن الذي ولدت فيه أول تفسيرات الواقعة الاجتماعية في إطار ظاهرة معينة هي الحضارة، غير أن ماركس ومدرسته حينما طَبَّقَا على هذه الواقعة الاجتماعية منطق الجدلية المادية، فقد كان طبيعيًّا أن يجدا في الشروط الاجتماعية الخاصة بأوربا في عهدها الفكتوري ما يسوّغ النزعة المادية التاريخية في نظرهم.

فماركس ومدرسته يذهبان إلى أن كل اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضرورات المادية وحاجات الإنسان الأساسية، وبالتالي الوسائل الفنية التي يخترعها ويستعملها في تلبية تلك الحاجات. فالحاجة والفن الصناعي يمثلان في نظر ماركس مركزي التقاطب لقوى الإنتاج، المركزين اللذين يحددان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة، كما يحددان هذه الحضارة ذاتها معنويًّا وماديًّا. ولكن هذه النظرية لا تفسر لنا النقطة الأساسية الماثلة فيما يحدث من تفكك العلاقات الاجتماعية وتلاشي الحضارات، دون ظهور أي تغيير في طبيعة الحاجات ووسائل الإنتاج. فحضارات أمريكا السابقة على العهد الكولومبي، وكذلك الحضارة الرومانية لم تَتَلاشَ[1] لفقدها الوسائل الصناعية والحاجات.

وهكذا نجد في التفسير الماركسي للوقائع التاريخية ثغرة أحدثها التحليل المفرط في المنهجية لهذه الوقائع، ذلك التحليل الذي يتخذ نقطة انطلاق من حتمية مادية أي من عملية ميكانيكية لاإرادية لتخطيط الحضارة.

أما القرن العشرون فقد شاهد بوادر تفتح مناهج أخرى للتفسير، ينفسح فيها المجال داخل تكوين الحضارة لعوامل أخرى، غير العوامل المقصورة على حاجة الإنسان المادية ووسائل الإنتاج.

---

(١) لم تَتَلاشَ: لم تَفْنَ.(م).

فقد وضحنا سالفًا كيف يفسر كسرلنج الحضارة الأوربية باعتبارها تركيبًا مكونًا من رُوح المسيحية وتقاليد الجرمانية. غير أن هذا الفيلسوف لم يكن هو السابق إلى هذا الطريق، فقد سار فيه من قبل المؤرخ الفرنسي جيزو الذي كان ينظر إلى الأشياء من هذه الزاوية نفسها قبل كسرلنج بقرن كامل.

ثم يأتينا بعد ذلك فيلسوف ألماني آخر، ونعني به شبنجلر (Spengler) ليقودنا إلى نظرية أخرى، تفسر الحضارة باعتبارها ثمرة لعبقرية خاصة تسم عصرًا معينًا بميسم ابتداع أساسي، كما هو الشأن في علم الجبر بالنسبة إلى الحضارة العربية.

وهكذا نجد في هذه النظرية العامل العنصري يتسرب على يد شبنجلر إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي سوف يتاح لدوره التاريخي فيما بعد، أن يحقق اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبرج.

ثم إنه بعد ذلك بقليل - فيما بين الحربين العالميتين - نرى فيلسوفًا جرماني الأصل (بلطي) الجنسية، وهو ولتر شوبرت (walter Schubart) يقوم بدوره بتكييف طريقة شبنجلر -إذا لم أقل مذهبه- مع نظريته التي تفسر الحضارة، باعتبارها نتاج عبقرية عصر معين، وليس باعتبارها نتاج عبقرية جنس معين.

فقد بين ولتر شوبرت في كتاب قليل الذيوع بعنوان «أوربا وروح الشرق»، أن لكل عصر عبقريته الخاصة أو روحه الكلي (Éon) الذي يسم حضارة هذا العصر أو ذاك بِسِمَتِه الخاصة.

أما المؤرخ الإنجليزي الكبير جون أرنولد توينبي، فقد جاء من ناحيته بتفسير ضخم للحضارة يلعب فيه العامل الجغرافي دورًا أساسيًّا. وقد كان مواطنه السير جون هالفورد (Sir J. Hallford) قد سبقه بنصف قرن من الزمان إلى إدخال العامل الجغرافي بطريقة منهجية في تفسير الحضارة. فكان عنوان نظريته المُنْصَبَّة بصفة خاصة على غايات سياسية وعسكرية لقاعدة «الجغرافية للتاريخ».

غير أن توينبي يُدخل هذا العامل الجغرافي ضمن مذهبه المتمثل فيما يدعوه بالتحدي (Léfi)، وهو المذهب الذي يفسر الحضارة كرَدّ معين يقوم به أحد الشعوب أو الأجناس مواجهة لِتَحَدٍّ معين.

والطبيعة بالخصوص -أي الجغرافيا- هي التي تقوم بهذا التحدِّي، وحسب مستوى التحدي وفعالية الرد عليه من طرف الشعوب المواجَهة به، فإن حضارتها تكون بين احتمالات ثلاثة:

فهي إما أن تقوم بوثبة إلى الأمام، وإما أن تصاب بالتوقف والجمود، وإما أن يلفّها الفناء بردائه.

وإذا نحن حاولنا بعد الذي سَرَدْنَا من النظريات، أن نستعمل إحداها في تفسير لواقعة تاريخية محددة - ولتكن الحضارة الإسلامية على سبيل المثال - فإننا نجد أنها لا ترضينا تمام الرضى.

إذن نحن لا نرى في تكوين هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل تحدٍّ معين حسب نظرية توينبي، ولا العامل الاقتصادي الزوجي الأساس المتمثل في الحاجة والوسيلة الصناعية حسب نظرية ماركس.

أما نظرية الروح الكلي (Éon) فلا تستطيع بدورها تفسير الظاهرة الإسلامية مع الظروف النفسية الزمنية التي رافقتها، كما سبق لي أن أوضحت ذلك في كتابي «الظاهرة القرآنية»؛ ولقد يبدو في أفكار كسرلنج ما يمدنا بتخطيط تحليلي للواقعة المسيحية، نستطيع أن ندرج في نطاقه الواقعة الإسلامية. وذلك لما فيها من وجوه التماثل البيولوجية التاريخية المعينة، التي تضع الحضارة في كلتا الواقعتين ضمن حالات تطورية متشابهة.

وهي حالات قد أعدت لها جميع اللغات المتطورة مصطلحًا خاصًّا لتحديدها، إذ تشير إلى هذه الحالات الثلاث: بالنهضة، والأَوْج[١]، والأُفُول[٢].

وعلى هذا فكسرلنج وأوزولد شبنجلر، لم يخرجا في دراستيهما من حيث المصطلح الشعبي في اللغات المتطورة عن واقع التاريخ، وهو التقاء فرضته طبيعة الأحداث وليس مجرد الصدفة العارضة.

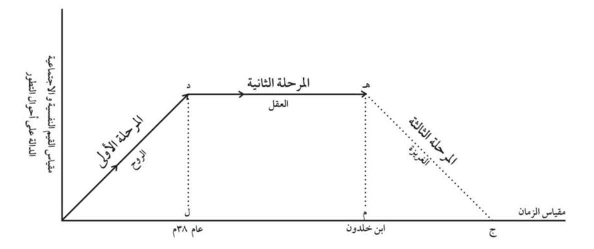
(١) الأَوْج: القمة.(م).
(٢) الأفول: المراد هنا التراجع والتأخر.(م).

ولو حاولنا الآن بدورنا عرض التحليل التاريخي في صورة تخطيطية لأمكننا -كما يحدث ذلك عند عرض ظاهرة فيزيقية- أن نشاهد قانون ظاهرة الحضارة.

فنحن نعلم مسبقًا أن حضارة معينة تقع بين حدَّين اثنين: الميلاد والأُفُول. وإذن فنحن نملك هنا نقطتين اثنتين من دورتها باعتبارهما ليستا محل نزاع. والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل. فما الذي يمكننا أن نضع من طور انتقالي يتوسط هذين الخطين؟ ويجيبنا المصطلح الشعبي - الذي سبق ذكره، والذي يلتقي كما رأينا مع التحليل التاريخي- مشيرًا إلى طور وسيط هو: الأوج.

وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازٍ معين، يشير إلى تعاكس في الظاهرة. فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعد، وبين الطورين يوجد بالضرورة اكتمال معين هو: طور انتشار الحضارة وتوسعها.

ولو حاولنا ترجمة هذه الاعتبارات في صورة تخطيطية لحصلنا على التخطيط التالي:



فنحن نملك الآن أمام أنظارنا وسيلة نستطيع بها تتبع اطراد حضارة معينة، بطريقة شاهدة على نحو من الأنحاء، كما تمكننا من عقد الصلات المشروعة بين العوامل النفسية الزمنية المختلفة التي تلعب دورًا في هذا الاطراد بالضرورة.

ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بد من أن يدخل في اطّرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطّرَاد نفسه، والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة.

وعليه فإنه مما ينسجم وطبيعة الأشياء حينما ندرس تطور هذه الحضارة، أن ندرس من حيث الأساس العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها. وإذن فكل القيم النفسية الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين، ليست إلا

الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلاً، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس، وهو هنا المسلم.

ومن هنا تعين علينا اللجوء إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة باعتباره صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، التي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبتعث فيه الحركة والنشاط، وحينئذ فعندما نعد الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية التي قدمناها، فإننا نجده في الحالة التي يعرفها بعض المؤرخين المسلمين بالفطرة، مع جميع غرائزه- كما وهبته إياها الطبيعة. فالفرد في هذه الحالة ليس أساسه إلا الإنسان الطبيعي أو الفطري (L'homonatuna) غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه إلى عملية شرطية (Conditionnement) تمثل ما يصطلح عليه علم النفس الفرويدي بالكبت (Refculement).

وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية: فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة، لم تُلْغَ ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين.

وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئيًّا من قانون الطبيعة المفطور[١] في جسده. ويخضع وجوده في كليته إلى المقتضيات الرُّوحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه؛ بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الرُّوح.

هذا القانون نفسه هو الذي كان يحكم بلالاً حينما كان تحت سوط العذاب يرفع سَبَّابته[٢]، ولا يَفْتُر عن[٣] تكرار قولته: «أحدٌ!.. أحدٌ!..»، إذ من الواضح أن هذه القولة لا تمثل صيحة الغريزة، فصوت الغريزة قد صمت؛ ولكنه لا يمكن أن يكون قد أُلغي بواسطة التعذيب. كما أنها لا تمثل صوت العقل أيضًا فالألم لا يتعقل الأشياء.

إنها صيحة الرُّوح التي تحررت من إسار الغرائز بعدما تمت سيطرة العقيدة عليها نهائيًّا في ذاتية بلال بن رباح.

كذلك كان المجتمع الإسلامي يحكمه هذا التغير نفسه؛ إذ كان شأنه شأن بلال لا يتحدث بلغة غريزة اللحم والدم من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن صوت العقل كان لا يزال صامتًا في هذا المجتمع الوليد. فكل لغة هذا العصر قد كانت روحية المنطق، إذ هي بنت الروح أولاً وقبل كل شيء.

---

(١) المفطور: المخلوق. (م).
(٢) سَبَّابته: السَّبَّابة: إصبع بين الإبهام والوسطى. (م).
(٣) يَفْتُر عن: يَضعف، يسكن بعد حِدَّة. (م).

ذلكم هو الطور الأول من أطوار حضارة معينة: الطور الذي تُروّض فيه الغرائز، وتسلك في نظام خاص تكبح فيه الجماح، وتتقيد عن الانطلاق.

إنها الروح في صوت بلال هي التي تتكلم وتتحدى بلغتها الدم واللحم. كأن ذلك الصحابي كان يتحدى بسبابته المرفوعة الطبيعة البشرية، ويرفع بها في لحظة معينة مصير الدين الجديد؛ كما أنها هي نفسها تتحدث بصوت تلك المرأة الزانية التي أقبلت إلى الرسول لتعلن عن خطيئتها، وتطلب إقامة حَدّ الزِّنَى عليها. فالوقائع هذه جميعها تخرج عن معايير الطبيعة، وتدل على أن الغريزة قد كُبِتَتْ، غير أنها ظلت محتفظة بنزوعها إلى التحرر، وهنا ينشب الصراع المُحْتَدِم[١] بين هذا النزوع وسيطرة الروح.

وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوره. وتكتمل شبكة روابطه الداخلية، بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم، فتنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله، وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفًا جديدًا؛ فإما أن يتطابق مع النهضة كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوربية، وإما أن يتطابق مع استيلاء الأمويين على الحكم كما هو شأن الدورة الإسلامية. وفي كلتا الحالتين فإن المنعطف هو منعطف العقل. غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من

(١) المُحْتَدِم: المُشْتَعِل. (م).

قيودها بالطريقة التي شاهدناها في عهد بني أمية؛ إذ أخذت الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدريج، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد.

ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة. وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح.

وأثناء مواصلة التاريخ سيره نرى هذا التطور يستمر في نفسية الفرد، وفي البنية الأخلاقية للمجتمع الذي يكفّ عن تعديل سلوك الأفراد. وبقدر ما تتحرر هذه النزعة من قيودها في المجتمع يكفّ التحرر الأخلاقي الذي يمارسه الفرد في أفعاله الخاصة شيئًا فشيئًا.

ولو استطعنا في هذا الحين بوسيلة دقيقة المراقبة لهذه الظروف النفسية، بغية تتبع نتائج هذا الاطراد -كما هو الشأن في وسائل المراقبة التي تتوافر في مختبرات علوم الطبيعة- لأمكن أن نلاحظ انخفاضًا في مستوى أخلاق المجتمع. أو أننا نلاحظ - وهو ما يؤول إلى النتيجة نفسها - نقصًا في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية، وأن هذه الفكرة تظل مواصلة لنقصانها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل.

فأوج أي حضارة - وأعني به ازدهار العلوم والفنون فيها - يلتقي من وجهة نظر علم العلل [١] البحث مع بدء مرض اجتماعي معين، لمَّا يجتذب انتباه المؤرخين

(١) (étiologie).

وعلماء الاجتماع بعد؛ لأن آثاره المحسوسة لا تزال بعيدة. وبهذا تواصل الغريزة المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الانطلاق والتحرر، وتستعيد الطبيعة غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئًا فشيئًا.

وعندما يبلغ هذا التحرر تمامه يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة. طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تمامًا. وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تمامًا في مجتمع منحلّ، يكون قد دخل نهائيًّا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة.

وهكذا نكون في هذا الطور إزاء علم بعثته الدوافع النامية عن الفكرة الدينية وأشرقت به أنوار الحضارة؛ غير أنه إذا انتهت دورتها فقد جرفته الفوضى واستحال إلى[١] عَدَم، أو إلى علم انتفاعي يعيش أصحابه على حساب الجهل المنتشر.

فدورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو «عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين (Zthos)» على حد قول كسرلنج، كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيًّا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح.

(١) استحال إلى: تَحَوَّل وتغيَّر. (م).

وقبل بدء دورة من الدورات أو عند بدايتها يكون الإنسان في حالة سابقة للحضارة. أما في نهاية الدورة فإن الإنسان يكون قد تفسخ حضاريًا وسلبت منه الحضارة تمامًا، فيدخل في عهد ما بعد الحضارة.

فإذا كان ممكنًا المماثلة بين هاتين الحالتين من وجهة نظر سطحية لما فيهما من وجوه الشبه الظاهرية، فإنه من الخطأ المماثلة بينهما من وجهة بيولوجية تاريخية: إذ إن الإنسان الذي تفسخ حضاريًا مخالف تمامًا للإنسان السابق على الحضارة أو الإنسان الفطري.

فالأول ليس مجرد إنسان خارج عن الحضارة فحسب، كما هي الحال مع الثاني الذي سميناه فيما سلف بالإنسان الطبيعي، إذ الإنسان المسلوب الحضارة لم يعد قابلاً لإنجاز عمل مُحَضِّر Oeuvre Civilisatrice إلا إذا تغير هو نفسه عن جذوره الأساسية.

وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان السابق على الحضارة يظل مستعدًا - كما هي الحال مع البدوي المعاصر للنبي - للدخول مع دورة الحضارة. ونستطيع التمثيل لهذه الاعتبارات بصورة مستقاة من علم الطاقة المائية.

وذلك باتخاذنا كحد للموازنة جُزيئًا من الماء في وضعين مختلفين: يكون في أولهما قبل وصوله إلى خزان ينتج الكهرباء، وفي ثانيهما بعد خروجه منه. فهذا الجزيء عندما يكون قبل الخزان، يعطينا صورة للإنسان السابق على الحضارة،

أي الذي لم يدخل بعد في دورة حضارة معينة. فهو جزيء منطوٍ على طاقة مذخورة معينة قابلة لتأدية عمل نافع، إذا ما استعملتها أجهزة الخزان في الري أو في إنتاج الكهرباء.

غير أن هذا الجزيء يصبح قاصرًا عن تأدية العمل نفسه، منذ أن يصبح بعد الخزان؛ لأنه يكون قد فقد طاقته المذخورة؛ وهو ما يعطينا صورة للإنسان المنحل حضاريًّا أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة. ذلك أن هذا الجزيء الخارج من خزانه، لم يعد في إمكانه أن يستعيد حالته إلا بواسطة عملية جوهرية تتمثل في عملية التبخر التي ترجع به إلى حالة بخارية. وفي التيارات الجوية الملائمة التي ترجعه إلى أصله؛ حيث يتم تحوله من جديد إلى جزيء مائي واقع قبل خزان معين.

تلك صورة للإنسان قبل دخوله في دورة حضارة من الحضارات، وبعد خروجه منها.

والاعتبارات هذه تبين لنا كيف تشرط الفكرة الدينية سلوك الإنسان، حتى تجعله قابلاً لإنجاز رسالة محضرة؛ غير أن دور الفكرة الدينية لا يكتفي بالوقوف عن هذا الحد، فهي تحل لنا مشكلة نفسية اجتماعية أخرى ذات أهمية أساسية تتعلق باستمرار الحضارة. فالمجتمع لا يمكنه مجابهة الصعوبات[1] التي يواجهه بها التاريخ كمجتمع، ما لم يكن على بصيرة جَلِيَّة من هدف جهوده.

(١) راجع محاضرة المؤلف عن «الصعوبات كعلامة نمو في المجتمع».

غير أن النشاط الاجتماعي لا يكون مثمرًا وفعالاً وقابلاً للبقاء والاستمرار إلا مع وجود سبب معين، يكون من شأنه أن يشرط الطاقات التي يحركها هذا السبب بغائية معينة.

وضمن هذه العلاقة تبدو أفكار توينبي أدنى إلى الصواب من أفكار ماركس. إذ الواقع أن نظرية التحدي تفسر السبب الذي يشرط التاريخ بغائية معينة؛ ذلك بإثارة هذا التحدي لمجرد غريزة البقاء الكائنة في إحدى المجموعات البشرية. بينما تظل نظرية الحاجة عاجزة عن تفسير الواقعة نفسها بغية اللجوء إلى نوع من المواربة السياسية، وذلك باعتمادها على وعي طبقي معين، أي بإضفائها صبغة سياسية على المشكلة. فالتحدي يستلزم عمليًا تعاضدًا أو ارتباطًا تعاونيًا معينًا بين أفراد مجموعة بشرية معينة، اقتضى منها وضعها الرد على هذا التحدي بصورة جماعية متآزرة.

وعلى العكس من ذلك، فحاجة القُوت[١] الأساسية تستدعي الغريزة الفردية، وتستلزم منافسة أو مزاحمة معينة، يتصرف فيها كل فرد لحسابه الخاص مدفوعًا بالقوانين السفلية الموروثة عن النظام الحيواني.

وعلاوة على ذلك، فالفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد -كما سبق أن أوضحنا ذلك- تخلق في قلوب المجتمع بحكم غائية معينة[٢]. وذلك بمنحها إياها

(١) القُوت: الرزق، ما يأكله الإنسان ويعيش به. (م).
(٢) تتجلى هذه الغائية في مفهوم «آخرة»، وتتحقق تاريخيًا في صورة حضارة.

الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى. وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذ تكون قد مكّنت لبقاء المجتمع ودوامه، وذلك بتثبتها وضمانها لاستمرار الحضارة.

وإن هذه المشكلات ذاتها التي تتعلق بعلم النفس الفردي والاجتماعي، قد سبق أن وجدت لها الفكرة الإسلامية حلها منذ ثلاثة عشر قرنًا من الزمن، حتى تحرك الإنسان السابق على الحضارة والذي بنى الحضارة الإسلامية... إلى حيث يسوقه الله.



العنصر الأول

الإنسان

إن المشاكل التي تحيط بالإنسان[1] تختلف باختلاف بيئته، فالإنسانية لا تعاني مشكلة واحدة، بل مشاكل متنوعة تبعًا لتنوع مراحل التاريخ. فلا يمكن لنا أن نوازن في الوقت الحاضر بين رجل أوربا المستعمر، ورجل العالم الإسلامي القابل للاستعمار؛ لأن كليهما في طور تاريخي خاص به.

ففي بلد أوربية كبلجيكا، نجد الرجل لا يتمتع بتوازن اقتصادي في حياته، فهنالك اضطراب نتج عن عدم الملاءمة بين حاجاته وتيار الإنتاج الصناعي المسرع، ومن هنا تنشأ مشكلة اجتماعية يعانيها شعب بلجيكا، وهي مشكلة حركة مضطربة لا يشعر بها شعب لا يعيش في مجال هذا التيار. بينما البلاد الإسلامية على نقيض ذلك، أزمتها ليست في الحركة بل في الركود، فهي مشكلة الإنسان المتوطن فيها الذي عزف عن الحركة، وقعد عن السير في ركب التاريخ.

---

(١) ندرس هنا مشكلة الإنسان في عمومها، وسيكون الحديث غالبًا عن الرجل، ثم نخصص فصلاً للمرأة بعد ذلك.

فالأمر في الحالة الأولى يتعلق بحاجات غير مشبعة وديناميكية مضطربة، على حين يتعلق في الأخرى بعادات راكدة وضعت الفرد في حالة توازن خامد وخمول تام، في الوقت الذي خطت فيه الحضارة خطوات العماليق.

وعليه فالأمر متصل بمشكلتين مختلفتين في أساسهما، فهنالك هم في حاجة إلى مؤسسات، بينما نحتاج هنا إلى رجال، فمن الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها وخاصة في الجزائر؛ فالمسألة هي أنه يجب أولاً أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى.

ففي بلاد مستعمرة كالجزائر، نرى أنه ليس فيها طبقات، وإنما هنالك صنفان من الناس:

الصنف الأول: وهو الذي يسكن المدينة؛ إما متعطل لا يعمل شيئًا، وإما أنه يبيع بعض العقاقير والحاجات، وإما أنه شاويش في إدارة استعمارية، وبعض آخر نجده محاميًا أو صيدليًّا أو قاضيًا، وقليل ما هم.

والصنف الثاني: وهو الذي يسكن البادية مترحلاً بلا مواشٍ، فلاحًا بلا محراث ولا أرض.

والفرق بين هذين الصنفين هو أن ساكن الحضر رجل قليل، تتمثل فيه القلة في كل شيء. والثاني رجل الفطرة الذي يرضى من الأشياء بالعدم؛ ولكن

رُبَّ عدم خير من القليل؛ إذ إن رجل المدينة الذي رضي بالقليل من الأشياء، قد تغلغلت في نفسه دواعي الانحطاط التي قَضَتْ على المدنِيَّات المتعاقبة على بلاده من أيام قرطاجنّة، فهو يحمل روح الهزيمة بين جوانحه، فقد عاش حياته دائمًا في منحدر المدينة، إذ هو دائمًا في منتصف طريق وفي منتصف فكرة وفي منتصف تطور، لا يعرف كيف يصل إلى هدف؛ إذ هو ليس نقطة الانطلاق في التاريخ كرجل الفطرة، ولا نقطة الانتهاء كرجل الحضارة، بل هو نقطة التعليق في التطور وفي التاريخ وفي الحضارة. فرجل المدينة إذن يصدق عليه هذان الوصفان: رجل القلة ورجل النصف الذي دخل في ميدان فكرة هي الإصلاح، فمسخها «نصف فكرة» وأطلق عليها اسم السياسة؛ لأنه لم يكن مستعدًّا إلا لنصف جهد ونصف اجتهاد ونصف طريق.

واليوم فإن ذلك الرجل المُقِلّ يحاول وضع القضية الجزائرية في طريق نصف الحل، أمام المجلس المنصف بين المستعمرين وأهل البلاد، ذلك المجلس الذي فرضه الاستعمار كميدان لأنصاف المثقفين[1].

فقد صار من الضروري أن نضع أمامنا المشكلة بأكملها، وأن نأخذ في اعتبارنا -على الأخص- عنصرها الأساسي: الرجل، ويلزمنا أولاً أن نفهم كيف يؤثر الإنسان في تركيب التاريخ الذي درسنا قانونه في الفصل السابق.

---

(١) ولا زال هذا النوع يحمل بين طياته كل النكبات التي تحلّ ببلاده، متكررة كل مرة في ثوب جديد.

ومن الملاحظ أنه في القرن العشرين يؤثر الفرد في المجتمع بثلاثة مؤثرات:

أولاً: بفكره. **ثانيًا**: بعمله. **ثالثًا**: بماله.

وحاصل البحث أن قضية الفرد منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث:

أولاً: توجيه الثقافة.

ثانيًا: توجيه العمل.

ثالثًا: توجيه رأس المال.

فكرة التوجيه

لا بد لنا – قبل كل شيء – من تعريف فكرة التوجيه، فهو –بصفة عامة– قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف؛ فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نكتلها!

وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها، حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن المصدر نفسه متجهة إلى الهدف نفسه!

فالتوجيه هو تجنب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت. فهناك ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية، صالحة لأن تستخدم في كل وقت؛ والمهم هو أن ندير هذا الجهاز الهائل المكون من ملايين السواعد والعقول، في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل عضو من أعضائه.

وهذا الجهاز حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن أساسًا فكرة توجيه الإنسان الذي تحركه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتسب من فكرته الدينية معنى الجماعة ومعنى الكفاح.

توجيه الثقافة

تعريف الثقافة:

إن توجيه الأشياء الإنسانية يعني أولاً تعريفها، وفي التاريخ منعطفات هائلة خطيرة يتحتم فيها هذا التعريف؛ والنهضة في العالم الإسلامي إحدى تلك المنعطفات، والثقافة من هذه الأشياء الأساسية التي تتطلب بإلحاح تعريفًا، بل تعريفين:

الأول: يحددها في ضوء حالتنا الراهنة.

والثاني: يحددها حسب مصيرنا.

لأن جيلنا هذا حد فاصل بين عهدين: عهد الكساد والخمول، وعهد النشاط والمدنية.

فنحن قد شرعنا في بناء نهضتنا منذ خمسين عامًا، ذلك هو مكاننا، أي تلك هي اللحظة الخاطفة التي تسجل نهاية الظلام في ضميرنا، ودبيب الحياة في ذلك الضمير. فهي اللحظة الفارقة بين عهد الفوضى الجامدة والجمود الفوضوي، وعهد التنظيم والتركيب والتوجيه.

وحينما يصل التاريخ إلى مثل هذا المنعطف من دورة الحضارة، فإنه يصل إلى المنطقة التي تتصل فيها نهاية عهد ببداية عهد آخر، ويتجاوز فيها ماضي الأمة المظلم، مع مستقبلها المشرق البسام.

وهكذا حين نتحدث عن النهضة نحتاج أن نتصورها من ناحيتين:

١- تلك التي تتصل بالماضي، أي بخلاصة التدهور، وتشعبها في الأنفس والأشياء.

٢- تلك التي تتصل بخمائر المصير وجذور المستقبل.

هذا التمييز الضروري ليس موضوعه مظهر الترف العقلي لطائفة من الناس من نوع الباشوات، ولكن موضوعه تكييف حالة شعب بأكمله وتقرير مصيره، بما في ذلك حالة السائل، ما دام السؤال موجودًا في النظام الاجتماعي.

وإنه ليجب بادئ الأمر تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي، مما فيه من عوامل قتالة ورمم لا فائدة منها، حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة.

وإن هذه التصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد، هو وضع النهضة.

ونخلص من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.

والثانية: إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل.

ولعل هذه النظرية قد لوحظ أثرها في الثقافة الغربية في عهد نهضتنا، إذ كان توماس الإكويني ينقيها - ولو عن غير قصد منه - لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية. وما كانت ثورته ضد ابن رشد وضد القديس أوغسطين، إلا مظهرًا للتجديد السلبي، حتى يستطيع تصفية ثقافته مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثًا ميتافيزيقيًا للكنيسة البيزنطية.

وأتى بعده ديكارت بالتحديد الإيجابي، الذي رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، الذي يبني على المنهج التجريبي، ذلك الطريق الذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم المدنية الحديثة تقدمها المادي.

والحضارة الإسلامية نفسها قامت بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والإيجابية، إلا أن الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التحديدين مرة واحدة، وصدرت فيهما عن القرآن الكريم الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل بطريقة إيجابية.

وهذا العمل نفسه ضروري اليوم للنهضة الإسلامية.

ولعل هذه المسألة قد أصبحت منذ زمن قريب موضع بحث وتأمل، وإننا لنجد فعلاً في روح الإصلاح التي هَبَّت على العالم الإسلامي منذ محمد عبده وتلامذته كـبِن باديس، بشائر ذلك التحديد السلبي الذي حاولوا فيه تحطيم عللنا وعوامل انحطاطنا.

ولكن الدوائر الأزهرية والزيتونية لم تعبأ بتلك المحاولة من قبل محمد عبده وتلامذته، ولم تستطع أن تتصور في بعض الأحيان النتائج التي تقتضيها الحركة الإصلاحية، وهذا الأمر يعود بلا شك إلى ما بقي في أنفسنا من وطأة شديدة للانحطاط.

وأما التحديد الإيجابي فإنه - وإن كان قد وضح لنا مجمله - لا يزال غامضًا غير محدد.

فليس المقصود هنا من التحديد الإيجابي وضع منهاج جديد للتفكير، فإن ديكارت قد وضعه بصورة لا نتوهم تغييرها إلا بانقلاب علمي هائل، لا تحتمله الظروف الآن، وإنما المقصود تحديد محتواه من العناصر الجوهرية التي نراها ضرورية تمامًا للثقافة وهي:

١- الدستور الخلقي.

٢- الذوق الجمالي.

٣- المنطق العملي.

٤- الصناعة بتعبير ابن خلدون أي (Cechnigue).

ولكن هذا التحديد المزدوج للثقافة لا أثر له إلا إذا زال ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي، بين ما تفيده كلمتا «ثقافة» و«علم».

ففي الغرب يعرِّفون الثقافة: على أنها تراث الإنسانيات الإغريقية اللاتينية، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان: فالثقافة على رأيهم هي: فلسفة الإنسان.

وفي البلاد الاشتراكية؛ حيث يطبع تفكير ماركس كل القيم، عرف يادانوف الثقافة - في تقريره المشهور الذي قدمه منذ عشر سنوات لمؤتمر الحزب الشيوعي في موسكو- على أنها ذات علاقة وظيفية بالجماعة، فالثقافة عنده هي: فلسفة المجتمع.

ونزيد هنا أن هذين التعريفين يعدان من الوجهة التربوية مشتملين على فكرة عامة عن الثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في سلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع.

وهذا ما نريد أن نحاوله هنا، حين نربط ربطًا وثيقًا بين الثقافة والحضارة.

وفي ضوء هذا الربط تصبح الثقافة نظرية في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن أن يقاس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم.

ولكي نفهم هذا الفرق يجب أن نتصور - من ناحية - فردين مختلفين في الوظيفة وفي الظروف الاجتماعية، ولكنهما ينتميان لمجتمع واحد، كطبيب إنجليزي، وراعٍ إنجليزي مثلاً.

ومن ناحية أخرى نتصور فردين متحدين في العمل والوظيفة، ولكنهما ينتميان إلى مجتمعين مختلفين في درجة تقدمهما وتطورهما، فالأولان يتميز سلوكهما إزاء مشكلات الحياة بتماثل معين في الرأي، يتجلى فيه ما يسمى الثقافة الإنجليزية.

بينما يختلف سلوك الآخرين أحيانًا اختلافًا عجيبًا يدل على طابع الثقافة الذي يميز أحد الرجلين عن صاحبه؛ لأنه يميز المجتمع الذي ينتمي إليه.

هذا التماثل في السلوك في الحالة الأولى، والاختلاف في السلوك في الثانية، هما الملاحظتان المسلَّم بهما في المشكلة التي أمامنا، وعليه فالتماثل أو الاختلاف في السلوك ناتج عن الثقافة لا عن العلم.

ونحن نريد أن نؤكد هذا، لندرك أن السلوك الاجتماعي للفرد خاضع لأشياء أعم من المعرفة وأوثق صلة بالشخصية، منها بجمع المعلومات، وهذه هي الثقافة.

فالثقافة إذن تتعرف بصورة عملية على أنها: مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته، كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات.

ولكن لا سبيل لعودة الثقافة إلى وظيفتها الحضارية إلا بعد تنظيف الموضوع من الحشو أو الانحراف، الذي أحدثه فيه عدم فهمنا لمفهوم ثقافة.

وهذا يعني أنه يجب أولاً أن نوضح هذا الحشو من ناحية، ثم أن نوضح من ناحية أخرى معنى الثقافة، حتى يكون سلوكنا الشخصي وأسلوب الحياة في المجتمع الذي نعيش فيه مطابقين لمفهوم لا غموض فيه، لا من وجهة التاريخ

أي عندما نتصور الثقافة كالشيء الذي يصنع التاريخ، ولا من الوجهة التربوية، عندما نعد الثقافة كالشيء الذي يكيف الإنسان الذي يصنع التاريخ، أي عندما نريد فهم وظيفة اجتماعية وتطبيقها في مجتمع معين.

الحرفية في الثقافة

فأما الحشو الذي نشير إليه فإنه نتج عن عدم محاولتنا تصفية عاداتنا وحياتنا مما يشوبها من عوامل الانحطاط، كما أشرنا سابقًا أن ثقافة نهضتنا لم تنتج سوى حرفيين مُنْبَثِّين في صفوف شعب أمي.

ونحن مدينون بهذا النقص لرجل القلة الذي بَتَرَ فكرة النهضة، فلم يَرَ في مشكلتها إلا حاجاته ومطامعه، دون أن يرى فيها العنصر الرئيسي لما في نفسه من كساد؛ وعليه فإنه لم يَرَ في الثقافة إلا المظهر التافه، فهي عنده طريقة ليصبح شخصية بارزة، وإن زاد فعلم يجلب رزقًا.

ونتيجة هذا التحريف لمعنى الثقافة متجسدة في ذات ما نسميه: المتعالم أو المتعاقل.

والحقيقة أننا قبل خمسين عامًا كنا نعرف مرضًا واحدًا يمكن علاجه، هو الجهل والأمية، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضًا جديدًا مستعصيًا هو التعالم. وإن شئت فقل: الحِرفية في التعلم؛ والصعوبة كل الصعوبة في مداواته. وهكذا

فقد أتيح لجيلنا أن يرى خلال النصف الأخير من هذا القرن ظهور نموذجين من الأفراد في مجتمعنا: حامل المرقعات ذي الثياب البالية، وحامل اللافتات العلمية.

فإذا كنا ندرك بسهولة كيف نداوي المريض الأول، فإن مداواتنا للمريض الثاني لا سبيل إليها؛ لأن عقل هذا المريض لم يَقْتَنِ العلم ليصيره ضميرًا فعَّالاً، بل ليجعله آلة للعيش، وسلمًا يصعد به إلى منصة البرلمان. وهكذا يصبح العلم مسخة وعملة زائفة غير قابلة للصرف. وإن هذا النوع من الجهل لأدهى وأَمَرّ من الجهل المطلق؛ لأنه جهل حجرته الحروف الأبجدية، وجاهل هذا النوع لا يقوم الأشياء بمعانيها ولا يفهم الكلمات بمراميها، وإنما بحسب حروفها، فهي تتساوى عنده إذا ما تساوت حروفها، وكلمة «لا» تساوي عنده «نعم» لو احتمل أن حروف الكلمتين متساوية.

وكلام هذا المتعالِم ليس كتهتهة الصبي فيها صبيانية وبراءة، فهو ليس متدرجًا في طريق التعلم كالصبي، وإنما تهتهة يتمثل فيها شيخوخة وداء عُضَال، فهو الصبي المزمن.

فلا بد من إزالة هذا المريض، ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد، وعليه فإن مشكلة الثقافة لا تخص طبقة دون أخرى، بل تخص مجتمعنا كله، بما فيه المتعلم والصبي الذي لمَّا يبلغ مرحلة التعلم، إنها تشمل المجتمع كله من أعلاه

إلى أسفله، إن بقي هناك علو في مجتمع فقد حاسة العلو، فأصبحت هذه الحاسة عنده أفقية، زاحفة راقدة.

إنه لمن أوليات واجبنا أن تعود الثقافة عندنا إلى مستواها الحقيقي، ولذلك يجب أن نحددها كعامل تاريخي لكي نفهمها، ثم كنظام تربوي تطبيقي لنشرها بين طبقات المجتمع.

معنى الثقافة في التاريخ

لا يمكن لنا أن نتصور تاريخًا بلا ثقافة، فالشعب الذي فقد ثقافته قد فقد حتمًا تاريخه.

والثقافة - بما تتضمنه من فكرة دينية نظمت الملحمة الإنسانية في جميع أدوارها من لدن آدم - لا يسوغ أن تعد علمًا يتعلمه الإنسان، بل هي محيط يحيط به، وإطار يتحرك داخله، يغذي الحضارة في أحشائه؛ فهي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وتتشكل فيه كل جزئية من جزئياته، تبعًا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام وهكذا يتركب التاريخ.

فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها، بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة. وبعبارة جامعة: هي

كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، ويحدد قطبيها: من عقلية ابن خلدون ورُوحانية الغزالي أو عقلية ديكارت وروحانية جان دارك. هذا هو معنى الثقافة في التاريخ.

معنى الثقافة في التربية

وإذا حاولنا أن نحدد الثقافة بمعناها التربوي، فيجب أن نوضح هدفها، وما تتطلبه من وسائل التطبيق.

فأما الهدف فإنه قد اتضح بما قدمناه في الفصل السابق من أن الثقافة ليست علمًا خاصًّا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي.

وبخاصة إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضًا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعض أفراده من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية.

وعلى هدي هذه القاعدة تشتمل الثقافة في معناها العام على إطار حياة واحدة، يجمع بين راعي الغنم والعالم، جمعًا توحد بينهما فيه دواعٍ مشتركة، وهي تهتم في معناها الخاص بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة، وعلى ذلك فإن الثقافة

تتدخل في شؤون الفرد وفي بناء المجتمع؛ وتعالج مشكلة القيادة فيه كما تعالج مشكلة الجماهير.

وإذا ما أردنا إيضاحًا أوسع لوظيفة الثقافة فلنمثل لها بوظيفة الدم، فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد من البلازما ليغذي الجسد: فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته، ويحمل أفكار النخبة كما يحمل أفكار العامة، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة والأذواق المتناسبة.

وفي هذا المركب الاجتماعي للثقافة ينحصر برنامجها التربوي، وهو يتألف من عناصر أربعة. يتخذ منها الشعب دستورًا لحياته المثقفة:

١- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

٢- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.

٣- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.

٤- الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون.

التوجيه الأخلاقي

لسنا هنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، ولكن من الناحية الاجتماعية. وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية، هذه القوة مرتبطة في أصلها بغريزة الحياة في جماعة عند الفرد، والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة. وتستخدم القبائل المُوغِلة في[(١)] البداوة هذه الغريزة لكي تتجمع؛ والمجتمع الذي يتجمع لتكوين حضارة، فإنه يستخدم الغريزة نفسها، ولكنه يهذبها ويوظفها بروح خلقية سامية.

هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[الأنفال / ٦٣].

ومن العجب أن نجد اتفاقًا له مغزاه ودلالته بين ما توحي به هذه الآية، وبين معنى كلمة «دين» (Religion) في أصلها اللاتيني فهي تعني هنالك الربط والجمع.

(١) المُوغِلَة في: المُتعمِّقَة في. (م).

وليس من شك في أن نظرات المثقفين عندنا - أي المتعلمين - إلى المدنية الغربية مؤسسة على غلط منطقي، إذ يحسبون أن التاريخ لا يتطور، ولا تتطور معه مظاهر الشيء الواحد الذي يدخل في نطاقه، حتى إنهم حين ينظرون إلى الشيء بعد حين يحسبونه قد تبدل به شيء آخر، وما هو في الحقيقة إلا الشيء نفسه، تَنَكَّرَ لهم في مظهره الجديد.

وإن شبابنا لينظرون إلى المدنية الغربية في يومها الحالي، ويضربون صفحًا عن أمسها الغابر[١]، حين نبتت أولى بذورها، وتلوَّنت في تطورها ونموها ألوانًا مختلفة، وما فتئت تتلون عبر السنين حتى استوت على لونها الحاضر فحسبناها نباتًا جديدًا.

ولو أننا تناولنا بالدراسة مشروعًا اجتماعيًّا، كجمعية حضانة الأطفال في فرنسا على سبيل المثال، لبدا لنا من أول نظرة في صورة جمعية تقوم على شؤونها دولة مدنية، فنحكم إذن عليها بأنها مؤسسة نشأت في بادئ أمرها على أسس مدنية لادينية! في حين لو درسنا تاريخها، ورجعنا إلى أصول فكرتها الأولى، لوجدناها ذات أصل مسيحي؛ فهي تدين بالفضل إلى القديس فانسان دي بول الذي أنشأ مشروع الأطفال المشردين، خلال النصف الأول من القرن السابع عشر.

(١) الغابر: البعيد في الزمن. (م).

غير أن نظرتنا العابرة هذه، جعلتنا ننظر إليه وكأن تاريخه قد ابتدأ من يوم أن التفتت أنظارنا إليه، فأعرناه بعض اهتمامنا في صورته الطارئة لا في جوهره، وهذا شأن شبابنا في نظرتهم إلى الأشياء، فإن أكبر مصادر خطئنا في تقدير المدنية الغربية أننا ننظر إلى منتجاتها وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد، لولا صلات اجتماعية خاصة، لا نتصور هذه الصناعات والفنون بدونها، فهي الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه؛ بحيث لو ألغينا ذلك الأساس لسرى الإلغاء على جميع ما نشاهده اليوم من علوم وفنون، فلو أخذنا جهاز الراديو مثلاً لرأينا فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة، دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بناء هذا الجهاز، على حين أنه في الواقع أثر من آثار العلاقات الاجتماعية الخاصة، التي وحدت جهودًا مختلفة لهرتز (Hertz) الألماني، وبوبوف(Popoff) الروسي، وبرانلي (Branly) الفرنسي، وماركوني (Marconi) الإيطالي، وفليمن (Fleming) الأمريكي، فكان الراديو نتيجة هذه الجهود جميعًا، وهل هذه العلاقات الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شارلمان؟

وهكذا سوف نصل في النهاية -إذا ما تتبعنا كل مظهر مدني من مظاهر الحضارة الغربية- إلى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة وهذه حقيقة كل عصر وكل حضارة.

إن روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر متفرقة كالأنصار والمهاجرين أول مجتمع إسلامي، حتى كان الرجل في المجتمع الجديد يعرض على أخيه أن ينكحه من يختار من أزواجه بعد أن يطلقها له، لكي يبني بذلك أسرة!

إن قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام، ولكن أي إسلام؟ الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلف لنا حضارتنا المنشودة، وفي يدها - ضماناً لذلك - تجربة عمرها ألف عام، وحضارة ولدت على أرض قاحلة، وسط البدو رجال الفطرة والصحراء.

التوجيه الجمالي

«لا يَدْخُلُ الجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالَ ذَرَّة مِنْ كِبْر. قَالَ رَجُلٌ: إنَّ الرَّجُلَ يُحبّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبَهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً، قَالَ: إنَّ الله جَمِيلٌ يُحبّ الجَمَالَ. الكِبْر بَطَرُ الحَق[١] وغَمْطُ النَّاس[٢]»

رواه مسلم ١/ ١٩٣ الحديث ١٤٧،
أحمد ١/٣٩٩، واللفظ لمسلم

لا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالاً أقبح، والمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة، لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره وأعماله ومساعيه.

ولقد بعثت هذه الملاحظة كل من عُنوا بالنفس الاجتماعية من علماء الأخلاق، أمثال الغزالي، لدراسة الجمال وتقديره في الرُّوح الاجتماعية.

ويمكن أن نلخص أفكارهم - في هذا الصدد - في اعتبارهم الإحسان صورة نفسية للجمال.

وترجمة هذا الاعتبار في لغة الاجتماع: أن الأفكار -بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها- إنما تتولد من الصور المحسة الموجودة في الإطار

(١) بَطَرُ الحقِّ: أي إنكاره، والادعاء بأنه الباطل.(م).
(٢) غَمْطُ الناس: احتقارهم والتقليل من شأنهم.(م).

الاجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه. وهنا تصبح صورًا معنوية يصدر عنها تفكيره.

فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة القبيحة.

فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعًا إلى الإحسان في العمل، وتوخيًا للكريم من العادات.

ولا شك أن للجمال أهمية اجتماعية هامة، إذا ما عددناه المنبع الذي تنبع منه الأفكار، وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع.

والواقع أن أزهد الأعمال -في نظرنا- له صلة كبرى بالجمال، فالشيء الواحد قد يختلف تأثيره في المجتمع باختلاف صورته التي تنطق بالجمال، أو تنضح بالقبح، ونحن نرى أثر تلك الصورة في تفكير الإنسان وفي عمله وفي السياسة التي يرسمها لنفسه، بل حتى في الحقيبة التي يحمل فيها ملابس سفره.

ولعل من الواضح لكل إنسان أننا أصبحنا اليوم نفقد ذوق الجمال، ولو أنه كان موجودًا في ثقافتنا، إذن لسخرناه لحل مشكلات جزئية، تكون في مجموعها جانبًا من حياة الإنسان.

ويكفينا للتدليل على ذلك ما نراه مثلاً من شأن ذلك الطفل الذي يلبس الأسمال البالية والثياب القذرة، التي إن شئنا وصفها لقلنا إنها ثياب حِيكَت من قاذورات وجراثيم؛ مثل هذا الطفل الذي يعيش جسمه وسط هذه القاذورات والمرقعات غير المتناسبة، يحمل في المجتمع صورة القبح والتعاسة معًا، بينما هو جزء من ملايين السواعد والعقول التي تحرك التاريخ، ولكنه لا يحرك شيئًا؛ لأن نفسه قد دفنت في أوساخه، ولن تكفينا عشرات من الخطب السياسية لتغيير ما به من القبح، وما يسوده من الضعة النفسية والبؤس الشنيع.

فإن هذا الطفل لا يعبر عن فقرنا المسلَّم به، بل عن تفريطنا في حياتنا.

ولنستخدم أبسط معنى للجمال، ولننظر من قريب إلى أسمال هذا الطفل، فهي - على كونها أسمالاً - تحمل معنى القبح، وتحمل أكثر من ذلك جراثيم تقتله ماديًّا وأدبيًّا، فليست هذه الأسمال جرابًا للوسخ فقط، ولكنها سجن لنفس الطفل أيضًا.

لقد أراد الطفل من الوجهة الخلقية ستر عورته، ولكن مرقعاته قتلت كرامته؛ لأن العدالة الشكلية تذهب أحيانًا إلى أن الجبة تصنع الشيخ، كما أن القبعة تصنع القسيس.

وليس من شك في أن مصطفى كمال حينما فرض القبعة لباسًا وطنيًّا للشعب، إنما أراد بذلك تغيير نفس لا تغيير ملبس؛ إذ إن الملبس يحكم تصرفات الإنسان إلى حد بعيد.

فإذا ما لاحظنا أن مرقعات طفلنا قد أصبحت بما تحمل من أوساخ لا تقيه من البرد أو الحر، وجدنا أيضًا أنها لا تستدر في الإنسان عطفًا، بل تبعث فيه اشمئزازًا، وذلك بتأثير الصورة الشنيعة والرائحة الكريهة والألوان المتنافرة.

وإن دستور الجمال في النفس الإنسانية ليعبر عن هذه المأساة كلها بكلمة واحدة: إنه لمنظر قبيح!! إلا أنه لا يقف عند هذا الحد، بل يوحي بالحل والمعالجة الممكنة. ومن المؤكد أننا لا نأتي له بثوب آخر، فنحن نريد أن نخلِّصه من قبحه في سرعة ويسر، وإذن فنحن نأخذ بيد هذا الطفل إلى الماء فننزع عنه مرقعاته، ونأمره بأن يقوم بغسل واحدة منها ذات لون أقرب إلى الذوق، قطعة تكفي لستر عورته يغسلها ثم يرتديها، بعد أن يغتسل هو أيضًا مما به من وسخ، ثم نأخذه إلى حلاق يحلق رأسه، ونتركه بعد ذلك يسير في حاله، بعد أن نعلمه كيف يقصد في مشيه وكيف لا يطأطئ رأسه؛ فبهذا لا يظل كومة متحركة من الأوساخ، بل يصبح طفلاً فقيرًا يسعى لقوته، نجد فيه صورة للفقر والكرامة لا للقبح والمهانة.

ولا يظنَّنَّ ظانٌّ أننا بضربنا هذا المثل نرى أن ذوق الجمال يسعى لحل مشكلات المساكين فحسب، بل أردنا التدليل على تأثيره في المجتمع باختيار

نموذج من صميم أوضاعنا الاجتماعية. أما تأثيره فعام يمس كل دقيقة من دقائق الحياة، كذوقنا في الموسيقا وفي الملابس والعادات وأساليب الضحك، والعطاس وطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا، وتنظيف أرجلنا.

ولقد صدرت أخيرًا بعض الأوامر في مدينة موسكو، نقلتها إلينا الصحافة بتاريخ ٣/ ٨/ ١٩٥٧م، تلزم سكانها بأن يراعوا نظافة مدينتهم، فهم مهددون بفرض غرامة تبدأ من خمسة وعشرين روبلاً إلى مئة روبل على كل من يبصق في الشارع، أو يلقي بأعقاب السجائر على الرصيف، أو يعلق ملابسه في الشباك المطل على الشارع، أو يلصق إعلانات على الحوائط، وأيضًا كل من يركب السيارات العامة بملابس العمل المتسخة.

فلو أننا سألنا عمدة موسكو مثلاً عن السبب الذي دعا لمثل هذه الإجراءات لأجابنا بأنه: النظام. ويجيب طبيب من وجهة نظره بأنه: الصحة. وثالث فنان يذهب إلى أنه: جمال المدينة.

وكل إجابة من هذه الإجابات صادقة بوصفها سلوكًا يمليه وضع خاص بكل فرد، ولكن جميع هذه الإجابات لا تكون صادقة إلا لأنها تعبر عن سلوك عام يعكس الثقافة الشيوعية التي نتصورها في شكلها الأعم، الذي سميناه في تعريف الثقافة المحيط الاجتماعي.

وعليه فإن فكرة المحيط تدخل في كل عمل فردي أو إداري في وسط متحضر، ولكنها تدخل ضمنًا فقط - كما رأينا - لا على وجه التحديد، الذي نريد القيام به هنا حين نتحدث عن أحد مقومات الثقافة وهو الجمال.

والإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال، بل إن الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة، فينبغي أن نلاحظه في نفوسنا، وأن نتمثل في شوارعنا وبيوتنا ومقاهينا مسحة الجمال نفسها، التي يرسمها مخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي.

يجب أن يثيرنا أقل نشاز في الأصوات والروائح والألوان، كما يثيرنا منظر مسرحي سيئ الأداء.

إن الجمال هو وجه الوطن في العالم، فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا، ونفرض احترامنا على جيراننا الذين ندين لهم بالاحترام نفسه.

المنطق العملي

لسنا نعني بالمنطق العملي ذلك الشيء الذي دونت أصوله ووضعت قواعده منذ أرسطو، وإنما نعني به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئًا، بغير مقياس يستمد معاييره من واقع الوسط الاجتماعي، وما يشتمل عليه من إمكانيات؛ إنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسًا نظريًّا يستنتج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جدًّا أن نعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة.

ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنطق العملي في حياتنا؛ لأن العقل المجرد متوافر في بلادنا، غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدومًا.

فالمسلم يتصرف مثلاً في أربع وعشرين ساعة كل يوم؛ فكيف يتصرف فيها؟ وقد يكون له نصيب من العلم أو حظ من المال، فكيف ينفق ماله ويستغل علمه؟

وإذا أراد أن يتعلم علمًا أو حرفة، فكيف يستخدم إمكانياته في سبيل الوصول إلى ذلك العلم أو تلك الحرفة؟

إننا نرى في حياتنا اليومية جانبًا كبيرًا من اللافاعلية في أعمالنا، إذ يذهب جزء كبير منها في العبث والمحاولات الهازلة[١].

وإذا ما أردنا حصرًا لهذه القضية فإننا نرى سببها الأصيل في افتقادنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها؛ فسياستنا تجهل وسائلها، وثقافتنا لا تعرف مثلها العليا، وإن ذلك كله ليتكرر في كل عمل نعمله وفي كل خطوة نخطوها.

ولقد يقال: إن المجتمع الإسلامي يعيش طبقًا لمبادئ القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول: إنه يتكلم تبعًا لمبادئ القرآن، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي.

ونظرة إلى واقعنا لنرى الرجل الأوربي والرجل المسلم: أيهما ذو نشاط وعزم وحركة دائبة؟

(١) الهازلة: المازحة. (م).

ليس هو الرجل المسلم بكل أسف، الذي يأمره القرآن كما يعرف ذلك تمامًا بقوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان/ ١٩] ، وقوله: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [لقمان/ ١٨].

ألم نقل: إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلامًا مجردًا بل أكثر من ذلك. فهو أحيانًا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرًا مؤثرًا، ويقولون كلامًا منطقيًا من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط.

ومن هنا يأتي عقمنا الاجتماعي، فنحن حالمون ينقصنا المنطق العملي، ولننظر إلى الأم التي تريد أن تربي ولدها، فهي إما أن تبلده بمعاملة أم متوحشة، وإما أن ترخي له العِنان وتتميَّع معه، فإذا أبدت إشارة أو أصدرت أمرًا شعر الطفل بتفاهة إرادتها فلم يعبأ بها؛ إذ إن الوهن والسخف يطبعان منطق قولها، حتى في عين هذا الصبي المسكين.

الصناعة

لا نعني بالصناعة ذلك المعنى الضيق المقصود من هذا اللفظ بصفة عامة في البلاد الإسلامية، فإن كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم الصناعة.

والراعي نفسه له صناعته، ومما يدلنا على القيمة الاجتماعية لهذه الحرفة المتواضعة الزهيدة، أن لها مدرسة وطنية في فرنسا بمدينة رامبوليه من ضواحي باريس، فلو رأينا الراعي الخريج من هذه المدرسة والراعي عندنا، يقود كل منهما قطيعه، لعلمنا أي فرق بينهما.

ومن المسلم به أن الصناعة للفرد وسيلة لكسب عيشه، وربما لبناء مجده؛ ولكنها للمجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه. وعليه فإنه يجب أن نلاحظ في كل فن هذين الاعتبارين.

وإنا لنرى في هذا الباب ضرورة إنشاء مجلس للتوجيه الفني، ليحل نظريًّا وعمليًّا المشكلة الخطيرة للتربية المهنية، تبعًا لحاجات البلاد. وقد بدأ الأخذ بهذا الاتجاه في مصر الآن.

هذا الحل المنطقي لمشكلة الصناعة هو الذي يتيح لرجل الفطرة ورجل القلة (المدينة)، أن يَلِجَا معًا باب الحضارة التي بدأت فعلاً تشرق علينا شمسها،

ونحن واقفون على مفترق الأقدار وفي مهب الأهواء والمبادئ، وشعوبنا قلقة لا تعرف لنفسها طريقًا.

ولسوف تخيب آمالنا التي عقدناها إذا ما عوَّلنا في قضيتنا على العلم الذي نتعلمه في المدارس الرسمية أو غير الرسمية، أو على ما تعدنا به السياسات الانتخابية، وما تعدنا إلا غرورًا.

ولقد نعلم أن الحل الوحيد منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ، فقد صار مؤكدًا أن الغلطة الكبرى التي ورثنا عنها جيلاً من المتعالمين، ورثنا عنها التنافس على المقاعد الأولى، حتى في لجان الإنقاذ في كارثة فلسطين في البلاد الإسلامية.

كل هذه الفضائح التي يغذيها الاستعمار بكل عناية، لا يمكن أن نضع لها حدًّا إلا بتحديد الثقافة.

وإن الإمكانيات البسيطة في البلاد الإسلامية لتسمح لنا، بأن نصبَّ هذا التحديد سريعًا في واقع التاريخ، وأن نكون القيادة الفنية التي نحتاج إليها الآن.

المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي: في بناء الحضارة

ما من حوار شَجَرَ بين[1] الرجل والمرأة، منذ آدم وحواء، سواء كان ذلك في صورة رمزية ترمز إليها بعض الإشارات، أو كان في صورة لغوية تنطق بها بعض الكلمات، إلا والمرأة تحاول أن تظهر من خلال هذا الحوار في مظهر الجمال، بينما الرجل يحاول أن يتخذ له مظهر القوة، في حين أن القوة هنا ضرب من الجمال. كذلك الجمال الرياضي الذي تعبر عنه الألعاب الأولمبية، كما يصورها نحت فيدياس الخالد.

وإن هذا المظهر من قبل المرأة، وتلك المحاولة من طرف الرجل ليعبران عن ذوق الجمال في أبسط صوره، كما أنهما المرجع البعيد الذي إليه يُرَدّ تاريخ كل فن ومولده.

فكل علاقة تنشأ بين المرأة والرجل، مهما تكن درجة البساطة في المجتمع الذي يعيشان فيه تقع بطبيعتها وبحكم الغريزة، تحت قانون ذوق الجمال بما فيه من بساطة أو تعقد حسب تطور ذلك المجتمع.

والفنون جميعها: التصوير والموسيقا والشعر والنحت إلخ ... إنما تعبر عن تلك العلاقة خلال القرون وعبر التاريخ.

---

(١) شَجَر بين: وَقَع بين، دار بين. (م).

والمرأة من قبائل الكونجو حينما تشق شفتيها لتركب فيهما قرطين من نحاس، إنما تقوم - كما يقولون اليوم - بعملية تجميل مطابقة لتطور وسطها، كما أن المرأة الصينية المعاصرة لسون يات سين، التي كانت في طفولتها تضع قدميها في قالب من حديد حتى لا يزيد طولهما عن قدر معين، إنما هي في هذا تتجمل بمثل هذه العملية القاسية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه منذ هابيل وقابيل ما اجتمع رجل برجل إلا نشأت بينهما علاقة، تخضع بحكم طبيعتها منذ اللحظة الأولى لقانون أخلاقي.

من هنا يتضح لنا أن المجتمع ينتج - مهما تكن درجة تطوره - بذورًا أخلاقية وجمالية نجدها في عرفه وعاداته وتقاليده. أي فيما نصطلح على تسميته بثقافته في أوسع معاني هذه الكلمة.

وطبيعي أنه بقدر ما تكون هذه الثقافة متطورة فإن البذور الأخلاقية والجمالية تكون أقرب إلى الكمال، حتى تصبح بالتالي القوانين المحددة التي يخضع لها نشاط المجتمع، والدستور الذي تقوم عليه حضارته.

وليس للثقافة في صورتها الحية - أعني كنشاط - تقسيمات تفصل بعضها عن بعض، كتلك الفصول التي نصفها حينما ندرس الثقافة دراسة نظرية، وإلا

كانت ثقافة ميتة قد حنطها الزمن، وفصل بعض أجزائها عن بعض علماء الآثار أو علماء التاريخ الذين يختارون أحيانًا لتبسيط الأشياء دراستها مجزأة.

أما الثقافة في صورتها الحية، فهي وحدة ذات أجزاء متماسكة ومترابطة فيما بينها بروابط داخلية، تحددها عبقرية الشعب الذي وضعها مطابقة لأخلاقه وأذواقه وتاريخه.

والروابط هذه هي التي تضع على الثقافة طابعها الخاص. فتضع طابعًا خاصًّا لأسلوب الحياة في المجتمع ولسلوك الأفراد فيه. بمعنى أنها تحدد كل الميزات الإنسانية والتاريخية الخاصة بتلك الثقافة.

إن هناك على الخصوص صلة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال، تكون في الواقع علاقة عضوية ذات أهمية اجتماعية كبيرة؛ إذ إنها تحدد طابع الثقافة كله واتجاه الحضارة، حينما تضع هذا الطابع الخاص على أسلوب الحياة في المجتمع وعلى سلوك الأفراد فيه.

فالحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات، أي بالجانب المادي أو الاقتصادي من الحضارة، تتخذ لها اتجاهًا عامًّا ولونًا شاملاً يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقي، وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع. وبعبارة أدق إنها تكون مرتبطة بالعلاقة الخاصة القائمة بينهما.

ونتيجة هذه العلاقة تأتي أولاً في ترتيب خاص يقدم أو يؤخر المبدأ الأخلاقي على ذوق الجمال في سلم القيم الثقافية، حتى يتكون نموذج معين من المجتمع بسبب هذا الترتيب.

ويمكننا أن نصوغ هذه العلاقة في صورة جبرية هكذا:

مبدأ أخلاقي + ذوق جمال = اتجاه حضارة.

وتعد إذن هذه المعادلة مقياسًا عامًّا يدل على اتجاه الحضارة، كما يدل ما يسميه علماء الرياضة الدال (Lediscriminant) في المعادلات الجبرية من الدرجة الثانية[1].

كذلك شأن الحضارة، تتغير ميزاتها وتتجه بوجه خاص، طبقًا لعلاقة المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال في المعادلة الحضارية، أي طبقًا لترتيب هذين العنصرين في تلك المعادلة.

وعليه فإنه يمكننا القول: إن هناك - بصورة عامة - نموذجين من المجتمع:

نموذجًا يقوم فيه النشاط أساسًا على الدوافع الجمالية، ونموذجًا يقوم فيه النشاط على الدوافع الأخلاقية أولاً.

---

(١) شرط أن نعد ترتيب عنصريها ثابتًا لا يتغير، على خلاف المعادلات الجبرية العادية.

وهذا الاختلاف الأساسي ليس مجرد اختلاف شكلي، إنه يؤدي إلى نتائج تاريخية ذات أهمية كبيرة.

فالنموذجان اللذان يختلفان هكذا، بسبب اختلافهما في ترتيب عناصر الثقافة، لا يتطوران في اتجاه واحد، بل إنه في بعض الظروف تنشأ بينهما مناقضات جذرية: حتى إن الأمر الذي لا يريد أحدهما -بل لا يمكنه أن يريد- تحقيقه بسبب أخلاقي، نرى الآخر يحققه بسبب جمالي.

ولنتخذ دليلاً على هذا من حضارتين:

١- إن المجتمع الغربي قد مارس من بين فنونه، فن التصوير وتصوير المرأة العارية بخاصة بسبب الدافع الجمالي. بينما لا نرى الفن الإسلامي قد خلف آثارًا في التصوير كذلك الذي نشاهده في متاحف الحضارة الغربية؛ لأن الرادع الأخلاقي في المجتمع الإسلامي لا يطلق العنان للفنان أن يعبر عن كل ألوان الجمال وعلى الخصوص المرأة العارية.

٢- إن تطور الملابس في المجتمع الغربي قد انطلق من نقطة معينة، هو إبراز جمال المرأة في الشارع بكل ما يمكن أن يوضح مظهره، بينما نجد أن تطور الملابس

في المجتمع الإسلامي قد اتخذ اتجاهًا مخالفًا تمام الاختلاف، إذ هو يهدف أساسًا بوسائل (ملاية اللف) أن يخفي جمال المرأة في الشارع[١].

وليس الأمر في هذين الاتجاهين أمر تفكير واختيار، وإنما هو أمر تقليد يخضع للوراثة الاجتماعية وللعادات والتقاليد. وليس يعني هذا أن الثقافة الإسلامية تفقد عنصر الجمال، وإنما تضعه في مكان آخر في سلم القيم.

فكل ثقافة تتضمن عنصر الجمال وعنصر الحقيقة، غير أن عبقرية إحداهما تجعل محورها الجمال، بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها الحقيقة.

والاختلاف هذا يعود إلى الأصول البعيدة. فالثقافة الغربية قد ورثت ذوق الجمال من التراث اليوناني الروماني. أما الثقافة الإسلامية فقد ورثت الشغف بالحقيقة من بين ميزات الفكر السامي.

فكان رواد الأولى وحملة لوائها زعماء الفن من فيدياس (Phidias) إلى مخائيل أنجلو (MichelAngelo) بينما قادة الأخرى أنبياء من إبراهيم إلى محمد. ومن هنا لم يكن من محض الصدفة أو من لغو الحديث، أن مؤرخي النهضة الأوربية يحددونها بأنها رجوع إلى الحضارة الرومانية اليونانية.

(١) عندما تظهر المرأة المسلمة بالبكيني على البلاج العمومي، فإن هذا لا يعني أن المجتمع الإسلامي قد غير ملبسه، بل إنه قد بدأ يغير اتجاهه الأصيل مستعيرًا دوافع التعبير من مجتمع آخر دون أن يشعر.

ولقد كان لهذا الاختلاف في الأصول البعيدة للحضارتين، أثر فيما ينتجه الفكر في كل واحدة منهما. فالعبقرية الأوربية أنتجت مناهج أدبية كتبت على رايتها خلال القرون أسماء لامعة منذ اسشيل (Zschyle) وسوفوكل (Sophocle) إلى راسين وبلزاك ودستويفسكي حتى برناردشو. غير أن هذه العبقرية بعيدة عن وحي التوراة والإنجيل والفرقان.

وعلى العكس من ذلك فإن الأدب العربي والأدب الإسلامي بصفة عامة، لم ينتج التراجيدية (Tragedie) ولا القصة (Roman)، بل لم يحاول أن ينتجهما إلا في القرن العشرين، وفي صور تدعو أحيانًا للأسف.

وعليه فإن كل ثقافة تتضمن علاقة (مبدأ أخلاقي - ذوق جمالي) تكون ذات دلالة عن نوع عبقرية مجتمع معين. وهي ليست تطبع إنتاجه الأدبي بطابع خاص فحسب، وإنما تحدد اتجاهه في التاريخ أيضًا.

إننا نستطيع مثلاً أن نعد الاستعمار كظاهرة ثقافية يدل على أن الثقافة الغربية حددت علاقة (مبدأ أخلاقي — ذوق جمالي) بصفة معينة، وذلك بأن قدمت العنصر الثاني على الأول في ترتيب القيم، فأثر هذا الترتيب في علاقة الإنسان الأوربي بالإنسانية.

فكل ثقافة سيطرة (Calture d'empire) هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية.

وهكذا يمكننا أن نتتبع هذه الاعتبارات إلى أبعد مدى. فنرى كيف أن ثقافة تمنح الأولوية لذوق الجمال، تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء.. يقود جنونها رجل مثل نيرون أو امرأة مثل مسالين (Messaline)؛ وذلك لأنها تسيطر عليها دوافع الأنوثة.

كما أننا نلاحظ من ناحية أخرى كيف أن الثقافة التي تمنح الأولوية للمبدأ الأخلاقي، تكون حضارة مآلها التحجر والجمود. وتنتهي إلى فضيحة صامتة سوداء تتيه في مجاهل تصوف متقهقر يقود جنونه مشايخ الطرق.

كما أننا لو تتبعنا مفعول علاقة (مبدأ أخلاقي - ذوق جمالي) في مركب الحضارة، لوجدنا أن له أثرًا كبيرًا في مجالات أخرى مثل تركيب الأسرة؛ حيث تسود الأم أو يسيطر الأب. وفي اتجاه الأدب بصورة عامة فإن العلاقة التي نحن بصددها، تحدد نزعة الفن للفن التي يتعارف عليها القوم في المجتمعات التي تمنح الأولوية لذوق الجمال، كما تحدد من ناحية أخرى نزعة الأدب الملتزم في المجتمعات التي تقدم الأخلاق بصورة ما على الجمال.

والتقديم والتأخير هذا ينتهي أيضًا إلى تحديد مناهج سياسية مختلفة تمام الاختلاف. فبينما ينزع منهج إلى تأسيس ديمقراطية تجعل حرية الفرد هدفها وذلك بدافع جمالي، إذا بالأخرى تنهج إلى ديمقراطية تستهدف سعادة المجتمع وذلك بدافع أخلاقي.

وعليه فإنه حينما توضع مشكلة توجيه الثقافة، فإنه يجب أن تراعى هذه الاعتبارات جميعها بحسب ضرورات الحياة. علمًا بأن العناصر الثقافية موجودة في كل حضارة تواجه هذه الضرورات. غير أن تأثيرها يختلف في الحياة والتاريخ بحسب ترتيبها في سلم القيم المصطلح عليه.

وإن هذا ليبين لنا مدى الأهمية التي ينبغي لنا أن نعيرها لعناصر الثقافة، ليس فقط بالنسبة لقيمتها الفردية في مركب الحضارة، ولكن بالنسبة لعلاقاتها في هذا المركب.

وبهذا فإنه يبين لنا من هذه الأسطر أن أي خلل يحدث في هذه العلاقات، فإنه قد ينتهي في آخر المطاف إلى خلل في توازن الحضارة وفي كيانها.

توجيه العمل

«مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ».

رواه البخاري ٢/ ١٧٣٠ الحديث ١٩٦٦،
كنز العمال ٤/ ٨ الحديث ٩٢٢٣

قلنا إن حل مشكلة الإنسان يتكامل في ثلاثة عناصر أساسية هي: توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

وقد انتهينا في الفصل السابق من دراسة توجيه الثقافة، والآن نبدأ في دراسة توجيه العمل، وهو الحلقة الثانية من مشكلة الإنسان.

ولقد يظهر بعض الغرابة، عندما نلاحظ درجة النمو الاجتماعي في البلاد الإسلامية، في الحديث عن توجيه شيء يكاد يكون لا وجود له.

إن الشبح المألوف للمتعطل في هذه البلاد -ذلك المسكين الذي يقتل وقته بلا شعور فيما لا يجدي- قد أصبح هذا الشبح نقطة استفهام مقلقة تحت عنوان هذا الفصل.

ولكن ألم نتحدث عن توجيه الثقافة؟ فهل هناك ثقافة في بلادنا؟ لا بأس على كل حال من أن نتحدث عن توجيه شيء لا وجود له، فحديثنا نفسه محاولة لخلقه، وإسهام في تكوينه.

ونقطة الاستفهام هذه لا تسد الطريق إلا على من ينظر إلى الأشياء في وضعها لا في مصيرها.

والعمل وحده هو الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي. وعلى الرغم من أنه ليس عنصرًا أساسيًّا كالإنسان والزمن والتراب، إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة، لا من الخطب الانتخابية أو الوعظية.

فعندما كان المسلمون الأُوَل يشيدون مسجدهم الأول بالمدينة، كان هذا أول ساحة للعمل صنعت فيها الحضارة الإسلامية. فلو أننا نظرنا إلى هذه الساحة في بساطتها، وقلة شأنها في ذلك الوقت لدعانا المشهد إلى الابتسام، ولكن، أليس هنالك قد تلقى بنَّاؤو الحضارة الإسلامية دروس العمل؟

أو ليسوا هنالك قد قبضوا لأول مرة على عصا التاريخ؟

إن الشيء الذي يهمنا في المجتمع الناشئ هو الناحية التربوية في عملنا، لا الناحية الكسبية، إذ إن الناحية الكسبية لا تظهر إلا في المرحلة التي تطابق عند علماء الاجتماع تقسيم العمل، وأي خلط بين هذين المظهرين يدفع المجتمع الناشئ إلى إهمال شطر من إمكاناته وإثقال كاهله بالأعباء، التي لا يمكن تحملها إلا لمجتمع تطور فعلاً، وأصبح شعاره: «كل جهد يستحق أجرًا».

أما في المجتمع الناشئ، فإن كلمة «أجر» تفقد معناها؛ لأن العامل لا علاقة له بصاحب عمل، ولكن بجماعة أو عشيرة يشاطرها بؤسها ونعماها.

إن توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي عامة يعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد السائل والراعي وصاحب الحرفة، والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح، لكي يضع كل منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء.

فإعطاء ثلاثة حروف من الأبجدية عمل، وتقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصح عن النظافة أو الجمال - دون أن يغضب الناصح حين لا يُصغَى لنصحه - عمل، وغرس شجرة هنا عمل، واستغلال أوقات فراغنا في مساعدة الآخرين عمل، وهكذا.

فنحن نعمل ما دمنا نعطي أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ.

فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان، وخلق بيئته الجديدة، ومن هذه البيئة يشتق العمل معناه الآخر:

كسب العيش لكل فرد.

والواقع أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطًا عامًّا أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك؛ لأن هذا التوجيه - حين يتَّحِد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال - يفتح مجالات جديدة للعمل.

وعلى قدر ما يصبح في البلاد من فنيين وفنون وحِرَف، تتجه أحوال معيشة الفرد إلى وضعها الطبيعي حتمًا، ولا يمكن أن يحدث هذا دون ذلك؛ لأنه كلما

تقدم التوجيه المثلث للإنسان تَغَيَّر وجه الحياة حتمًا، فيكتمل ويحتل مستوى أرفع دائمًا.

والحق أن كل عمل الإنسان قد صدر أولاً عن يده، فهي التي شقت الطريق لفكره في عالم الأشياء التي صنعتها، وكأنها كانت بذلك تخلق فكره وتعد مهده وإطاره والمحيط الملائم لتطوره.

فلنكرم اليد التي تمسك بالمبرد والفارة، فمنها ستنبثق المعجزات التي ننتظرها.

ولقد انبثقت المعجزة فعلاً حين تحركت اليد فأمسكت الآلة، أو قَلَّبَت التراب.

وهكذا نجد أن توجيه الثقافة مع توجيه العمل يعدان - دون أدنى شك - للابسي الأَسْمَال وللعاطلين مكانهم في المجتمع، في ظل وَارِف[1] من الكرامة والرفاهية.

---

(١) وَارِف: واسع ممتدّ. (م).

توجيه رأس المال

لم يكن رأس المال في حد ذاته هو المشكلة التي تعرض لها كارل ماركس في آرائه عام ١٨٤٨م، وإنما كان تعرضه لنتائجه الاجتماعية كرأسمالية.

وتفصيل ذلك أن الثورة الصناعية كانت في أيامه قد جاءت نتائجها الأولى في أوربا الغربية، وكان تركيز رؤوس الأموال وظهور طبقة البروليتاريا العاملة أكبر ما يميز ذلك العصر، وبالأخص في المناطق التي ظهر فيها التصنيع مبكرًا كمقاطعة الريناني في ألمانيا، ومنطقة بلاد الجال في بريطانيا.

وعلى هذا فإن ظروف ذلك العصر لم تكن لتدعو كارل ماركس إلى تحديد رأس المال من حيث هو آلة اجتماعية، وإنما من حيث هو آلة سياسية، بين يدي طبقة معينة هي البرجوازية، لاضطهاد طبقة أخرى هي البروليتاريا. فهو قد نظر إلى رأس المال من هذه الزاوية؛ لأن أوضاع المجتمع وظروفه قد حتَّما عليه النظر.

يقابل هذه الحال الآن – في سنة ١٩٤٨م – حال البلاد الإسلامية، فإنها لا تواجه مشكلة الرأسمالية؛ لأن رأس المال نفسه لم يتكون بعد في غالب تلك البلاد؛ وإذن فالمشكلات التي كانت تعانيها أوربا في ذلك التاريخ لا تهم العالم الإسلامي اليوم أو تمسّه في شيء، فقد انتفت من بلادنا المشكلات التي خلفها رأس المال في أوربا.

وعليه فإن القضية في البلاد الإسلامية ذات طابع يختلف تمام الاختلاف عن صورتها في أوربا، ومن هنا كان حتمًا علينا دراسة هذه المشكلات دراسة خاصة، وبالتالي تحديد رأس المال ذاته من زاوية أخرى، باعتباره آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي، لا آلة سياسية في يد فئة رأسمالية كما عالجها ماركس ومدرسته، وذلك حتى يرتفع من الأذهان الغموض الذي يحيط ببعض المفاهيم الاقتصادية بسبب فهم مخطئ لمفهوم رأس المال ناشئ عن عدم فهمنا للمعنى الديناميكي لهذا المصطلح العلمي.

وينبغي لنا أن نفهم قبل كل شيء أن كلمة رأسمال ليست من مصطلحاتنا، ولا هي من الشيء الذي تعودناه، فنحن دائمًا نخلط بين شيئين متمايزين تمام التمايز: الثروة ورأس المال.

ولتحديد كلا الاصطلاحين بالمعنى الاجتماعي، نلاحظ أن الثروة يمكن فهمها من وجهتين في بلادنا:

١- بالنسبة للمركز الاجتماعي لصاحبها؛ فهو فلاح أو صاحب ماشية أو صاحب ضيعة.

٢- بالنسبة لاستعمال صاحبها لها؛ وهو يستعملها في إطاره الذي تقتضيه حرفته المحلية، وفي كلتا الحالتين تظهر الثروة معرفة لنا بطابع مكاسب الشخص غير المتحركة غير الداخلة في الدورة الاقتصادية؛ فهي شيء محلي مستقر في

حقل صاحبه أو داره أو حول خيمته، وليس لها من عمل مستقل بوصفها قوة مالية تدخل في بناء الصناعات وتمويلها، أو في تجارة التصدير والاستيراد، أو غير ذلك من الميادين الاقتصادية، كما هو الشأن في رأس المال.

فالثروة تلقب بلقب صاحبها، أما رأس المال فإنه ينفصل اسمًا عن صاحبه، ويصبح قوة مالية مجردة، وهذا شيء معروف عند الاقتصاديين.

هذه القيود التي تقعد بالثروة عن أن ترقى إلى مستوى رأس المال، تجعل منها شيئًا بدائيًا بسيطًا من الناحيتين الاقتصادية والأدبية، شيئًا يستخدمه الفرد في ميدانه الخاص، مثل عقاره أو قطيعه أو ورشته، فهي لا تسعى لغايتها قوة مالية مستقلة بل لسد حاجات صاحبها المحدودة فحسب.

وبعد هذا التوضيح لمعنى الثروة فإنه يسهل علينا تحديد معنى «رأس المال»، فهو في جوهره: «المال المتحرك» الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة.

وهو في العادة مجرد لا ينسب إلى صاحبه، فلا يقال رأسمال فلان وإنما فقط رأسمال.

ولقد سجل التاريخ أن بدء تكوين رأس المال قد ظهر مع ظهور الصناعات الميكانيكية؛ أي الصناعات التي من طبيعتها أن تجعل للمال دورًا كبيرًا يناسب مقتضياتها.

فالبلاد النائية التي تستورد منها المواد الأولية، ثم المصانع التي تحول فيها تلك المواد إلى سلع ومنتجات، ثم الأسواق التي تصرف فيها تلك السلع، كل ذلك قد جعل للمال دورًا متسعًا، يخرج عن نطاق استعمال الفرد الخاص ومحيطه، إلى محيط يتنقل فيه من بلد إلى بلد، مقيمًا لشبكة العلاقات الاقتصادية بين البلدان، ويصبح بذلك قوة ممولة يطلق عليها رأس المال.

ولا شك أن المال الذي تصبح هذه حاله من التنقل بين البلاد، يخلق حركة ونشاطًا، ويوظف الأيدي والعقول، أينما حل وحيثما ارتحل.

وجدير بالذكر أن رأس المال كان من نتائجه في أوربا، خلق ظاهرتين اجتماعيتين:

١- طبقة العمال نتيجة للثورة الصناعية.

٢- الاستعمار نتيجة للحاجة إلى التصدير والاستيراد.

وهكذا قضى التوسع الاقتصادي بألا يصبح المال في قبضة صاحبه فقط، وأن يتعدى حدود ميدانه الخاص، إلى ميدان أوسع انتشارًا وأعم فائدة، وأن يخلق في تطوره هذا مفهومًا اجتماعيًا سمي الرأسمالية.

غير أن هذه الظاهرة التي نقلت الثروة من حالتها البسيطة إلى حالة واسعة منتشرة سميت بالرأسمال، لم تحدد رأس المال من حيث الكم، بل من حيث الكيف أو الحالة؛ فالدرهم الذي يتحرك وينتقل ويدخل ويخرج عبر الحدود، يسمى رأسمال، والمليار من الدراهم المستقر الساكن هو ثروة ذات محيط ضيق.

أما تركز رؤوس الأموال فهو صفة طارئة على رأس المال، وليس من جوهره، وهو صفة لا تتناقض مع الصفة الأولى لرأس المال، وإنما تكملها من حيث الكم.

وعليه فإن توجيه رأس المال وهو لا يزال في طور التكوين في بلادنا لا يتصل أولاً بالكم بل بالكيف، فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة تخلق معها العمل والنشاط، أما الكم فإن له الدور الثاني دور التوسع والشمول.

وتاريخ العرب نفسه يحمل نموذجًا بسيطًا لما قدمنا. إذ كانت مكة قبل الإسلام تسير أموالها حسبما يقتضيه الأسلوب الرأسمالي؛ ومن المعروف أن قريشًا لم تكن تملك من أموال الإنتاج الشيء الضخم كالعقارات والمصانع، غير أن قوافلها كانت تجوب الصحراء حاملة بضائع الشرق الأدنى، في رحلة الشتاء والصيف، وكانت قريش كلها تسهم في تزويد هذه الرحلة.

والحالة اليوم في البلاد الإسلامية الفقيرة تشبه إلى حد بعيد حالة الجزيرة الفقيرة التي كانت تسكنها قريش؛ لأنه لم يبق لأغلب أهل البلاد الإسلامية عقار ولا قطيع ولا مصنع: في الشمال الإفريقي وفي جزيرة العرب والمحميات وفي إيران والأفغان وباكستان وتركيا وأندونيسيا.

فالقضية ليست - كما بينا - في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك، ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد.

وزيادة على هذا يمكن أن نستفيد من تجربة أوربا، تجربتها التي مرت بها، والتي خرجت منها إلى توجيه رؤوس الأموال وتخطيط اقتصادها، وذلك حتى لا نقع فيما وقعت فيه أوربا -حين تحركت فيها الآلة- من مشكلات حرية الإنتاج والتجارة، تلك الحرية التي جاءت بالاضطرابات الاجتماعية الناتجة عن اضطهاد طبقة لأخرى.

لنتخذ من الآن الحيطة حتى تكون أموالنا مطبوعة بطابع الديمقراطية لا بطابع الإقطاعية. فالقضية إنما هي قضية منهاج يحدد لنا تخطيطًا مناسبًا نبني عليه حياتنا الاقتصادية، ولا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة، تستغل السواد الأكبر من الشعب، بل يجب أن يتوافر فيه إسهام الشعب مهما

كان فقيرًا، وبذلك يتم التعادل بين طبقات المجتمع، وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد.

ولنا أن نرحب ببعض الجهود التي بذلها في البلاد الإسلامية بعض رجال اقتصادها في العهد القريب؛ ونحن نرى في تلك الجهود - وإن لم تحقق غاية ما نتمناه - تشجيعًا على الاستمرار في تدعيم هذا الاتجاه الاقتصادي، ودليلاً على أن تكوين رأس المال ممكن حتى في وطن فقير، إذا ما اتحدت فيه الجهود وتوجهت نحو الصالح العام.

ولا يفوتنا أن ننبه بإلحاح إلى أننا بحاجة إلى تكوين مجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها، لتتحول إلى رأسمال بالمعنى الآنف الذكر، ولتخطيط أهدافه الاقتصادية.

وبهذا التوجيه الذي يسير متضافرًا مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل، يكون الفرد قد استكمل الشروط الضرورية لتشييد حضارة تطابق إطاره الخاص.

مشكلة المرأة

ليست مشكلة المرأة شيئًا نبحثه منفردًا عن مشكلة الرجل، فهما يشكلان في حقيقتهما مشكلة واحدة هي مشكلة الفرد في المجتمع.

وإنه ليجدر بنا بادئ الأمر أن نستبعد من دائرة بحثنا تلك الأقاويل التي يقولها بدافع من عواطفهم، أولئك الذين نصبوا من أنفسهم ذادة عن حقوق المرأة من كتّاب الشرق أو الغرب.

وليس بمجد أن نعقد موازنة بين الرجل والمرأة، ثم نخرج منها بنتائج كمية تشير إلى قيمة المرأة في المجتمع، وإنها أكبر أو أصغر من قيمة الرجل أو تساويها، فليست هذه الأحكام إلا افتئاتًا على حقيقة الأمر ومحض افتراء.

ولسنا نرى في الأقاويل التي تقولها على حقوق المرأة أدعياء تحريرها، أو الذين يطالبون بإبعادها من المجتمع إلا تعبيرًا عن نزعات جنسية لا شعورية.

ولتوضيح هذه الحقيقة يجدر بنا أن ننظر إلى الدوافع النفسية العميقة التي تدفع كلا الطرفين إلى القول بآرائه، وحينئذ لن يصعب علينا معرفة هذه الدوافع على حقيقتها، وأنها جميعها تصدر عن شيء واحد هو: دافع الغريزة الجنسية طبقًا لتحليل فرويد.

فهذه النقطة كانت مبدأ الانطلاق لكلا الفريقين، غير أنهما سارا بعد ذلك في طريقين مختلفين.

ولقد يكون هذا التعليل ظاهرًا بالنسبة لأولئك الذين يطالبون بخروج المرأة في زينة فاتنة، إذ في ذلك ما يوقظ غرائزهم أو يرضي شهواتهم.

غير أن أولئك المتمسكين بإبعاد المرأة عن المجتمع، والمؤمنين بضرورة إبقائها في سجنها التقليدي، قد يبدو - في تعليل الدافع النفسي لموقفهم بأنه جنسي - بعض الغرابة؛ بيد أن هذه الغرابة لا تلبث أن تزول حينما نعلم أن ليس لتفكيرهم من مسوغ منطقي، إلا ما يتعللون به من الحفاظ على الأخلاق، الذي يختفي وراءه مغزى التمسك بالأنثى، فالغريزة هنا تكلمت بلسان آخر.

ولقد يكون كلام الغريزة واضحًا في رأي من يريد المرأة في صورة تلفت إليها الغرائز، أما عند من يرى أن تخرج في هيئة يقبلها الخلق، فإنه من العسير أن نرى دور الغريزة في مثل ذلك التفكير، ولكن قد يكون في منعها من الخروج مسوغ خفي مما يستقر في نفس الرجل، من دافع جنسي من الخوف على أنثاه أن يشاركه فيها غيره، وإذن فهو يدافع عن أنثاه، وهنا يظهر جليًا ذلك الاعتبار الجنسي في تفكيره.

وهكذا نرى أن كلا الفريقين قد يصدر رأيه عن اعتبار واحد هو الغريزة، ولا أمل لنا في أن نجد في آرائهما حلاً لمشكلة المرأة.

وإذن فهذه المشكلة ينبغي أن تصفى أولاً من مثل هذه النزعات، ثم تحل حلاًّ يكون الاعتبار الأول فيه لمصلحة المجتمع؛ فالمرأة والرجل يكونان الفرد في المجتمع: فهي شِقُّ الفرد، كما أن الرجل شِقّه الآخر.

ولا غرو فالرسول ﷺ. يقول: «النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ»(١).

والله تعالى خلقهما من نفس واحدة، وأخبر عن ذلك بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[النساء/ ١].

فالمرأة والرجل قطبا الإنسانية، ولا معنى لأحدهما بغير الآخر، فلئن كان الرجل قد أتى في مجال الفن والعلم بالمعجزات، فإن المرأة قد كونت نوابغ الرجال.

ونحن نرى لزامًا علينا أن يكون تناولنا للموضوع بعيدًا عن تلك الأناشيد الشعرية التي تدعو إلى تحرير المرأة، فالمشكلة لا تتحدد في الجنس اللطيف فحسب، أو في بنات المدن أو بنات الأسر الراقية، بل هي فوق ذلك تتعلق بتقدم المجتمع وتحديد مستقبله وحضارته.

وإذا تساءلنا هل يجب نزع الحجاب؟ أو هل يسوغ للمرأة التدخين؟ أو التصويت في الانتخابات؟ أو هل يجب عليها أن تتعلم؟ فينبغي ألا يكون جوابنا

(١) «إنَّما النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» رواه أبو داود ١/ ٦١ الحديث ٣٢٦، وأحمد ٦/ ٢٥٦، جامع الأصول لابن الأثير ٧/ ٢٤٧ الحديث ٥٣٠٩، والترمذي ١/ ٧٥ الحديث ١١٣.

عن هذه الأسئلة بدافع من مصلحة المرأة وحدها، بل بدافع من حاجة المجتمع وتقدمه الحضاري، إذ ليست الغاية من البحث في اشتراكها في هذا المجتمع إلا الإفادة منها في رفع مستوى المرأة ذاتها، وإذن فليس من المفيد لنا أن ننظر إلى مشكلتها بغير هذا المنظار.

ولقد نعلم أنه يضيق صدر بعض ذوي الأذواق الرقيقة بما نقول، فيحتجون علينا بأن مثل هذا الموقف يذيب المرأة في المجتمع، ولكننا نقول لهم: إن إعطاء حقوق المرأة على حساب المجتمع معناه تدهور المجتمع، وبالتالي تدهورها؛ أليست هي عضوًا فيه؟ فالقضية ليست قضية فرد، وإنما هي قضية مجتمع.

لقد بدأت المرأة المسلمة التي كانت إلى زمن قريب تلبس الملاية في إفراط، تسلك في سيرها الاجتماعي الطريق الذي رسمته أوربا لنسائها، متخيلة أن في ذلك حلاً لمشكلتها الاجتماعية.

ونحن نأسف أن يكون نساء الشرق بهذه الدرجة من البساطة، حين يرين مشكلتهن قد حُلَّت بمثل هذا التقليد لنساء أوربا، فإن مشكلة المرأة مشكلة إنسانية يتوقف على حلها تقدم المدنية، فلا يكون حلها إذن بمجرد تقليد ظاهري لأفعال المرأة الأوربية، دون ما نظر إلى الأسس التي بنت عليها المرأة الأوربية سيرها. ونحن إذ نحاول في هذا الفصل أن نحدد مهمة المرأة في المجتمع ينبغي أن ننظر إلى هذه المشكلة، وهي تسير منسجمة مع المشكلات الاجتماعية الأخرى،

في سبيل تقدم المدنية، فلا وجود لهذه المشكلة بغير هذا الإطار، وهو ما نريد تأكيده في هذا الفصل.

والآن نسأل أنفسنا: هل من المفيد للمرأة المسلمة أن نجعلها في مركز تشبه فيه أختها الأوربية؟ لقد اتبعت هذه الطريق بعض البلاد الإسلامية، وهي تمثل في نظرها حركة التجديد في حياة المرأة، التي ما زال يدعو إليها المجددون؛ ولكننا بشيء من النظر نرى أن انتقالنا بالمرأة من امرأة متحجبة إلى امرأة سافرة، تطالع الصحف وتنتخب وتعمل في المصنع، لم يحل المشكلة، فهي لا تزال قائمة؛ وكل الذي فعلناه أننا نقلنا المرأة من حالة إلى حالة، وسنرى عما قريب أن انتقالنا هذا عقَّد المشكلة بعد أن كانت بسيطة، فليست حالة المرأة الأوربية بالتي تُحسد عليها، فظهور المرأة الأوربية في مظهر لا يخاطب في نفس الفرد إلا غريزته، أثار أخطارًا جديدة كنا نود أن يكون المجتمع بمنجاة منها، فمشكلة النسل في البلاد الأوربية وصلت إلى حالة تدعو أحيانًا إلى الرثاء، إذ إنها فقدت تنظيمها الاجتماعي، فقد جعلت المجتمع الأوربي - وقد امَّحتْ منه معاني التقديس للعلاقات الجنسية - يعد هذه العلاقات تسلية للنفوس المتعطلة؛ وبذلك فقدت وظيفتها من حيث هي وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع.

ومن هنا نجد نذيرًا جديدًا للذين يجعلون من أوربا مثلهم الأعلى في كل تجديد؛ فإن مشكلة المرأة الأوربية ما زالت خطيرة، خطيرة حتى في ذهن المرأة ذاتها وفي تصورها لنفسها، كيف تتحقق كمثل أعلى خلقي وجمالي لحضارة.

ويمكن أن نرى خطورة هذه المسألة في أحد مظاهر حياتها في أوربا، أعني (المُودَة)؛ فالزي الذي تختاره المرأة لنفسها دليل واضح على الدور الذي تريد تمثيله في المجتمع وتمثله فعلاً، فقد كانت المرأة الأوربية إلى عهد قريب تلبس اللباس اللطيف من الدانتلا، تستر به مع أنوثتها سرها المكتوم حتى أخمص قدميها، وتتخذ من حيائها حاجزًا يمنعها من التردي في الرذيلة، فكانت بردائها هذا خير مثل للرقة والأدب في المجتمع، إذ كانت السيدة الجديرة بكل احترام، الزوجة الصالحة التي تمسح بيديها الرقيقتين عن نفس الزوج متاعب العمل.

غير أنها أصبحت اليوم تلبس اللباس الفتان المثير، الذي لا يكشف عن معنى الأنوثة، بل عن عورة الأنثى، فهو يؤكد المعنى الجسدي الذي يتمسك به مجتمع ساده الغرام باللذة العاجلة.

وعلى نقيض هذا نجد امرأتنا المسلمة تلبس الملاية، فتسرف في ستر جسدها بشكل شاذ في بعض أنحاء بلادنا معبرة عما يطبع مجتمعاتنا من الميل إلى الركود والتخلف، وهي من ناحية أخرى تعبر عما يراود نفوسنا أحيانًا من رياء أو نفاق.

فالأمر يجري في كلتا الحالين بين تفريط وإفراط، ومن الواجب أن توضع المرأة هنا وهناك حيث تؤدي دورها خادمة للحضارة، وملهمة لذوق الجمال وروح الأخلاق، ذلك الدور الذي بعثها الله فيه أمًّا وزوجة للرجل.

وحبذا لو أن نساءنا عقدن مؤتمرًا عامًّا يحددن فيه مهمة المرأة بالنسبة لصالح المجتمع، حتى لا تكون ضحية جهلها، وجهل الرجل بطبيعة دورها، فإن ذلك أجدى علينا من كلمات جوفاء ليس لها من منطق العلم مدلول.

ذلك أني لا أرى مشكلة المرأة بالشيء الذي يحله قلم كاتب في مقال أو في كتاب؛ ولكني أرى أن هذه المشكلة متعددة الجوانب، ولها في كل ناحية من نواحي المجتمع نصيب؛ فالمرأة كإنسان تشترك في كل نتاج إنساني أو هكذا يجب أن تكون. ولن يكون تخطيط حياتها في المجتمع مفيدًا إلا إذا نظرنا إلى هذا المؤتمر بعين الاهتمام، بشرط أن يضم الوسائل الكفيلة بتناول المشكلة من جميع أطرافها، فيجب مثلاً أن يضم علماء النفس وعلماء التربية والأطباء، وعلماء الاجتماع وعلماء الشريعة وغيرهم. وحينئذ نستطيع أن نقول: إننا وضعنا المنهج الأسلم لحياة المرأة، ولسوف يكون هذا التخطيط حتمًا في صالح المجتمع؛ لأن علماءه والمفكرين فيه هم الذين وضعوه.

وتحديدنا لعمل المرأة في المجتمع جدير بالاعتبار؛ فمن المعلوم أن المرأة الأوربية كانت ضحية هذا الاعتبار؛ لأن المجتمع الذي حررها قذف بها إلى أتون المصنع وإلى المكتب، وقال لها: «عليك أن تأكلي من عرق جبينك»، في بيئة ممتلئة بالأخطار على أخلاقها، وتركها في حرية مشؤومة، ليس لها ولا للمجتمع فيها نفع، ففقدت – وهي مخزن العواطف الإنسانية – الشعور بالعاطفة نحو الأسرة،

وأصبحت بما ألقي عليها من متاعب العمل صورة مشوهة للرجل، دون أن تبقى امرأة.

وهكذا حُرم المجتمع من هذا العنصر الهام في بناء الأسرة، وهو العنصر الأساسي فيها، وجنت أوربا ثمار هذه الأسرة المنحلة مشكلات من نوع جديد.

وهناك شيء جدير بالإثارة في هذا الفصل، هو مسألة تعدد الزوجات: هل تعدد الزوجات أفضل من الاقتصار على امرأة واحدة؟ أم العكس؟

ونحن نرى أننا لا نستطيع أن نبحث هذه المشكلة أيضًا بعيدًا عن واقع المجتمع، بحثًا نغفل معه تفوق عدد النساء على الرجال في غالب الظروف، وما يجر ذلك على المجتمع من مشكلات.

إن دارس الاجتماعيات لا يدرس الأشياء كما هي فحسب، بل هو يحاول أن يدرك ما سوف تؤول إليه أيضًا. ولذلك فحين نرى المرأة المسلمة تسير متطورة في زيها ومسلكها نتساءل: إلى أي وجهة تسير؟

إننا لا نعلم حتى الآن طريقها ولا ندرك هدفها؛ لأن مجتمعنا يسير مستسلمًا للحوادث والأيام.

نعم إننا نرى المرأة في تطور، ولكننا لم نشرع بعد في التخطيط الدقيق لجميع أطوارها، فنحن نراها في مظاهرها الجديدة فتاة في المدرسة، وفي حركة

كشفية، وفي تسابق في الحياة العامة عاملة ومولدة وطبيبة ومدرسة، وعاملة في المصنع والأتوبيس، ونائبة أخيرًا .

ومهما يكن عجزنا كبيرًا عن تخطيط مراحل تطور الفتاة المسلمة، فإننا نحتاج عند أي تخطيط ألا نغفل بعض القضايا الجوهرية، كقضية الحضور، أعني حضور المرأة في المجتمع حضورًا مُحَسًّا بيِّنًا.

نعم إن امرأتنا عندما لا تحضر في هذا المجتمع، ولا تدرك أحداثه التي تجري فيه، ولا تطوراته التي سوف يصير إليها، تدع المجال لامرأة أخرى تخلفها حتى في البيت الذي تعتكف فيه، إننا نرى الآن موضة التزوج بالأجنبيات تنمو عند شبابنا، وهي نتيجة تباعد المرأة العربية عن المجتمع. لقد بدأت الأجنبية تضع طابعها في حياتنا فعلاً.

ونحن لا ندري أي مكان هام تشغله الآن المرأة الأوربية في لاشعورنا؛ لأن المرأة التي تحضر في مجتمعها وتُعنى بشؤونه توجه كل الاستعدادات الخفية في الرجل، فإذا به يخضع لسلطانها من حيث لا يشعر.

ونستطيع القول: إن المرأة الأوربية قد أصبحت اليوم في الجزائر مثلاً – من حيث لا تشعر هي نفسها – تقود خيال شبابنا الشعري، واتجاهاته في ذوق الجمال،

بل ربما في مثله الأخلاقية، ولقد أصبحت تؤلف من حيث لا يشعر مآسيه الكبيرة أو الصغيرة، التي تظهر في حياته اليومية، أو تتخفى وتستتر[١].

ومن الواضح أن الأوربية لا تتمتع بهذه الميزة إلا لأن المرأة عندنا لا تقوم بدورها أحيانًا.

فكيف؟ وبأي أسلوب يمكن للمرأة المسلمة أن تقوم بدورها؟ إن علماءنا ومثقفينا ونساءنا أنفسهن جميعًا مسؤولون عن هذا الجواب، وربما كان القارئ ينتظر من المؤلف أن يتجاوز الإشارة إلى عقد المؤتمر المقترح آنفًا إلى الإجابة عن هذا السؤال نفسه، وعرض حل معين له.

إن مثل هذا الموقف يدل على أننا لا نفرق في المشكلة بين الجانب الفني كمشكلة رأس المال مثلاً، والتراب الذي يعالجه الفني بإعطاء نظرته الخاصة فيه، وبين الجانب الاجتماعي الذي لا تكفي لحله النظرة الخاصة، مهما كانت قيمتها من الناحية الفنية؛ لأن الحل هنا يتطلب التنفيذ، أي الوصول إلى وسائل عملية أكثر من التحليل والبحث الذي يحدد الوجوه النظرية.

فالقضية إذن من حيث إنها تتطلب التنفيذ، هي في النهاية موقوفة على من بيده وسائل التنفيذ. ولا شك أن مؤتمرًا يحدث فيه ما يسميه الفقهاء بالإجماع

(١) عندما يصبح نفوذ الأجنبية في سياستنا مثلاً.

هو الكفيل بهذا، فالقضية تتطلب بالضبط إجماعًا لا اختصاصيين، تتطلب حلاً جماعيًّا، لا وجهة نظر فرد مهما كانت قيمتها.

والإجماع يكون إما بطريق مسايرة الظروف[١]، وإما بتسيير الظروف نفسها، فأما الطريق الأولى فهي الطريق التي يتبعها العالم الإسلامي اليوم، لا بالنسبة لمشكلة المرأة فحسب، بل لكل مشكلاته.

وأما الطريق الثانية فإنه يكون بدرس المشكلات، وتعيين وسائل حلها، فوسائل حل مشكلة المرأة يجب أن تقرر في مؤتمر عام، تصبح مقرراته دستورًا لتطور المرأة في العالم الإسلامي.

---

(١) هذا الاستسلام للظروف نجده حتى عند أكابر كتابنا، فقد كتب الأستاذ الكبير محمد زكي عبد القادر تعليقًا على منع أحد الموظفين دخول النساء وزارة الأوقاف، يقول: «لعلني من أنصار حظر دخول النساء مكاتب الموظفين، ولكن ماذا نصنع في حكم الزمن والتطور؟ إنه أقوى مني، وأقوى منه».

مشكلة الزي

إن التوازن الأخلاقي في مجتمع ما منوط بمجموعة من العوامل الأدبية والمادية؛ والملبس هو أحد تلك العوامل.

فالعباءة مثلاً من الأشياء التي ورّثتها لنا بيئة تميل بروحها إلى التنعم والهدوء.

ولقد كان هذا اللباس يناسب جميع طبقات الشعب في الماضي على تناقضها؛ فكما أنه كان لباس الزاهد المتقرب إلى الله ولباس الراعي المسكين، فإنه كان لباس الأمراء المنهمكين في الملاذ والشهوات؛ وذلك لأن قاسمًا مشتركًا من الحياة الراكدة الهادئة كان يجمعهم.

ولكن هل نتصور اليوم العباءة على ظهر عامل الآلة أو مصلحها أو على ظهر عامل المنجم في باطن الأرض؟

إن العالم الإسلامي على أبواب نهضة يدخل بها المصنع والمعمل، وإن هذا كله ليدعوه إلى أن يساير ملبسه ذلك النشاط الجديد، فهذا شأن الأمم جميعًا.

فالشعب الياباني قد بدأ بتغيير ملبسه عندما دق بابه الكومودور بيري قائد الأسطول الأمريكي عام ١٨٥٣م؛ لأنه أدرك أن لا مناص له من الخروج من ذلك الطور العتيق إلى الحضارة الحديثة، وفهم أن ذلك يقتضيه التخلي عن

عباءته الحريرية المسماة بالكيمونو، لكي يلبس ذلك اللباس الأزرق القطني الذي يناسب عامل الميكانيكا.

وليس اللباس من العوامل المادية التي تقر التوازن الأخلاقي في المجتمع فحسب، بل إن له روحه الخاصة به. وإذا كانوا يقولون: «القميص لا يصنع القسيس» فإني أرى على العكس من ذلك، فإن القميص يسهم في تكوين القسيس إلى حد ما؛ لأن اللباس يضفي على صاحبه روحه؛ ومن المشاهد أنه عندما يلبس الشخص لباسًا رياضيًّا، فإنه يشعر بأن روحًا رياضية تسري في جسده، ولو كان ضعيف البنية؛ وعندما يلبس لباس العجوز فإن أثر ذلك يظهر في مشيته وفي نفسه، ولو كان شابًّا قويًّا.

ولم يكن نزع الطربوش والاستعاضة عنه بالقبعة في تركيا الكمالية بالشيء البسيط، فقد كان أتاتورك يعلم أن الطربوش جزء من الفكر العتيق، فكر الباحثين عن التسلية وقتل الوقت، أولئك الذين سئموا الحياة، وباتوا يدخنون النرجيلة، ويتلهون بكركرتها عن كَرِّ دقائق الزمن، تسلية لأنفسهم بحياة تنابلة السلطان.

لقد كان من المحتم على أتاتورك أن يحطم ذلك الاستقرار المتحجِّر، في أحلام دامت قرونًا على شاطئ البوسفور، فكانت القبعة هي القنبلة التي انفجرت في ذلك المجتمع، فحطمت أحلامه الخاوية، وبددت عن أفقه دخان النرجيلة، وطوت زرابيّه المبثوثة التي كان يلقي عليها همته ونشاطه.

لقد كانت فكرة مصطفى كمال التي دبرها قنبلة، ولكن تأثيرها لم يتم لأن صاحبها لم يفكر في الشروط الأخرى لنهضته.

ومهما يكن من أمر، فإننا نرى أن مشكلة الزي موضع اعتبارات مهمة غير التي ذكرنا، ونعني بها تلك التي تدفع إلى الاعتناء بالشكليات، فمن المعلوم أن الملبس يسير مع أهله في تطور التاريخ وتبدل الأزمان، والدول المتقدمة تغير أزياءها الرسمية حسب تغيرات التاريخ، وخاصة بعد النكبات الحربية، فإذا ما شوَّهت هزيمةٌ كرامةَ زي من الأزياء العسكرية، نرى الدولة المهزومة كثيرًا ما تقتبس أزياء الدولة المنتصرة، وقد شاهدنا ذلك مثلاً في الجيش الروسي بعد عام ١٩١٧م، كما نشاهده اليوم في الجيش الفرنسي الذي قبس من الأزياء العسكرية الأمريكية ما يعرف بزي (M.P)، وصيره زيًّا له معرفًا برمز (P.M).

ولقد يحدث هذا التشويه بسبب نكبات التاريخ في الملابس المدنية أيضًا، ومما يذكر في هذا الباب ما لاحظه مستشرق كان قد ترجم للرحالة والمؤرخ الاجتماعي أبي الفداء، الذي كان يدرس عادات وأخلاق قبائل الصقالبة، القاطنة على شواطئ الفولجا، فقال المستشرق في شأنه:

«إن العرب كانوا يحبون إظهار عمائمهم في كل مكان ... ».

وربما كانت هذه الملاحظة صائبة، ولكن ليت شعري! ماذا يفعل أبو الفداء بعمامته اليوم، وقد فقدت عزها بعدما صارت منذ قرون تاجًا لأجيال جاهلة مستعبدة؟

وهل يا ترى نستمسك بالطربوش؟ ذلك اللباس الذي شوهته أجيال من الباشوات والخدم، الذين تطوعوا في صفوف الاستعمار!

نعم! إنه لمن الغباوة أن ننكر اليوم مشكلة الزي المناسب لرجال النهضة ونسائها، ولكننا نكون أكثر غباوة إذا ما استسلمنا في ذلك إلى التقليد البحت، بلا التفات إلى مقتضيات أحوالنا من حيث دستور الجمال وضيقنا الاقتصادي، والقيام ببعض الواجبات كالصلاة مثلاً.

الفنون الجميلة

تبرز أهمية الفن الجميل في أحد موقفين: فهو إما داع إلى الفضيلة، وإما داع إلى الرذيلة، فإذا ما حددت الأخلاق مُثُله وغذى الجمال وحيه، فينبغي عليه أن يحدد هو وسائله وصوره الفنية للتأثير في الأنفس.ويبرز خطر الفن عندما يشرع في تقرير هذه الوسائل، التي تجعله مربيًا أو مفسدًا، وذلك حسبما يختار من الصور والألحان؛ فالرقصة مثلاً إما أن تكون قصيدة شعرية أو حركة جنسية، وهي على كل حال طريقة الطير في التقرب من أنثاه، وهي أيضًا للرجل في شأنه مع المرأة.

غير أن الرقصة تطورت عند الإنسان، فأصبح فيها شيء من الشعر عند اليونان، وشيء من التصوف في طقوس بعض الأديان؛ وفي كل هذه التطورات نجد الأخلاق قد حددت أهدافها ومراميها، وبقيت الوسيلة التي تعطي الرقصة صورتها الفنية، فالتقرب من المرأة قد يكون بغزل شريف، وقد يكون بغير ذلك، والهدف واحد. ومن المؤسف أن الرقصة عندنا قد أصبحت صورة جنسية فقط، بينما هي قد اتخذت لها عند اليونان صورة شعرية، وأصبحت في بلادنا أيضًا مشوِّهة للذوق؛ لأنها اتخذت وسيلتها إلى النفوس الغريزة الجنسية فقط.

فإذا ما فهمنا الفن على هذه الصورة، فإننا نستطيع أن نوسع نطاقه حتى يشمل طريقة المشي في الشوارع، وكيفية شرب الماء، وكيفية التثاؤب في المجتمعات العامة؛ غير أن المجال لا يتسع لكي تضم هذه السطور القليلة كل هذا.

كذلك فإننا نكتفي من الفن بمعناه الشائع، أي بما هو معدود من مظاهره العادية المنتشرة في البلاد الإسلامية اليوم، كالموسيقا والغناء والسينما وغير ذلك.

وأحب أن أخص بالحديث الموسيقا والسينما، وهما اللذان يعدان وسيلتين مؤثرتين من وسائل التهذيب الشعبي، مؤثرتان لأنهما موحيتان!

إن أغلبية البلاد العربية تابعة لمصر في هاتين الناحيتين، فالسؤال إذن هو: ما قيمة الموسيقا والسينما في مصر؟

لقد سمعنا ولا شك نحيب الأنوف، والشهيق الذي يتكرر ألف مرة، والذي يسمى الموسيقا المصرية!

فهل هذا من الموسيقا؟ هذه الأشياء التي تتجاهل، بل تجهل المكان والزمان والفصول؟

إنها لا تذكرنا بشيء في الواقع، بالحفيف الخفيف للربيع في الغابات! بتساقط أوراق الخريف الحزين!! بالبهجة الحارة في الصيف! بهياج العاصفة في البحر! بدمدمة الرعد! بالجحيم! وبالنعيم!

أين العالم الذي تحدثنا عنه الموسيقا المصرية، التي تجهل حتى الخطوة العسكرية للجنود؟... إنه ليس في السماء وليس في الأرض، بل لا يوجد في أي مكان!

إن الموسيقا المصرية ليست فنًّا متصلاً بقيم أو بأشياء، بل هي فن يتصل بالعدم، إلا في بعض الأحوال الاستثنائية في الظروف الأخيرة

فأية قيمة تربوية يمكن أن نعترف لها بها في هذا العالم! عالمنا المكون من الزمان والمكان، ومن النوائب أيضًا؟

وهذا الفيلم المصري... ماذا أفادنا؟ وماذا اقترح علينا؟

أنا لا أريد أن أعتقد بأن الشعب المصري قد تجرد من حاسة التفرقة بين الجد والهزل، فكيف تنشأ فيه هذه المهازل أو هذه الأفلام؟

وأيًّا ما كان الأمر فإن البلاد العربية والإسلامية، يجب أن تتحرر من هذا الغُلّ[١] الخلقي التهذيبي - وهو أخطر الأغلال - لكي تنقذ ذوقها الفني.

إننا نرى أن للفن الجميل دخلاً حتى في الصور التي تختار لأطفالنا الصغار في كتبهم المدرسية، فلقد شاهدت صورة في كتاب مدرسي للأطفال يدرس في مصر قبل الثورة ويظهر فيه طفل ترافقه أخته، وهما ذاهبان إلى المدرسة ووراءهما خادم يحمل لهما حقيبتهما: فهذه صورة تبعث في نفس الطفل رُوح الاتكال واحتقار العمل والعاملين، وهي تصور ما يناسب حاجة الباشوات الذين كان بيدهم من قبل ناصية الأمر، لا سواد الشعب.

(١) الغُلّ: القيد.(م).

ولا شك في أن مثل هذه الصورة وسائل قتالة في وطن يحتاج إلى التهذيب، لا في سلالة الباشوات، ولكن في أبناء الشعب.

وقبل أن نفرغ من هذا الفصل نلفت النظر لمظهر آخر من مظاهر الحياة الفنية عندنا، وذلك أننا لا نجمع في خدمتنا للفن بين الجهد والعبقرية، كأن الكسل من ميزات الفن الجميل عندنا. وربما نعجب إذا سمعنا أن المقدرة والنبوغ في الفن هما نتيجة الكد الطويل والجهد المستمر، والعمل الثابت والاجتهاد في البحث والانتقاد بقصد التحسين.

وليس من شك في أن المواهب الفطرية شرط واجب، إلا أنها ليست الشرط الوحيد؛ لأن المواهب وحدها وإن كانت تنير اسم الفنان إلا أنها – من غير كد وجهد – تحرقه، وسرعان ما يصبح في ظلمات النسيان. وهكذا كان شأن بعض فنانينا، فإنهم أضاؤوا لحظة ثم انطفؤوا إلى الأبد، مع أنهم كانوا على جانب من المواهب، لو أنهم استخدموها في سبيل الفن لكانوا بين الخالدين.

وهذه الإشارة إلى وجوب التوفيق بين المواهب والمجهودات الشخصية في ميدان الفن الجميل، نراها تنطبق أيضًا في الرياضة؛ حيث نرى كثيرًا من الرياضيين عندنا يطلبون الكسب العاجل، ولا يركنون إلى الجهد الطويل، فتذهب مواهبهم الغالية هباءً منثورًا.

وعلى كل فإننا نحتاج أن نقرن بين الموهبة والقدرة لنحصل على شيء يكون جديرًا باسم الفن.

إن الفن الذي ليس إلا رياءً كاذبًا وتصنعًا مخلاً لبعض الفنانين، الذين يهملون مظهرهم مبالغة في البساطة ليظهروا أصالتهم الفنية، هو من المشرب نفسه المُمَثَّل في بعض شبابنا الرياضيين، حين يبالغون في تعقيد مظهرهم، بتقليد أبطال السينما في إطالة الشعر واستخدام العطور والمساحيق أحيانًا، بينما الرياضة تعني البساطة.

إن هذا ليس من رُوح الفنون بل هو من باب الجنون، وواجبنا أن نضرب على أيدي أولئك المتبطلين، فلا نسمح لهم بأن يشوهوا ذوقنا الفني باسم الفن، والفن منهم بَرَاء.



العنصر الثاني

التراب

التراب أحد العناصر الثلاثة التي تكون الحضارة، فإذا ما توفر المركب الديني لتركيب هذه العناصر -كما أسلفنا- فإننا نرى التراب في بلاد الإسلام جديرًا ببحثه هنا عاملاً من عوامل الحضارة.

ونحن حينما نتكلم عن التراب، لا نبحث في خصائصه وطبيعته، فليس هذا البحث من موضوع الكتاب، ولكننا نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه؛ فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة؛ وحيث تكون الأمة متخلفة - كما نقول اليوم - يكون التراب على قدرها من الانحطاط.

ونستطيع بمقياسنا السابق أن نقول: إن التراب في أرض الإسلام عمومًا على شيء من الانحطاط، بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه[1]، وذلك

---

(١) ربما أمكننا ذكر أسباب سياسية أيضًا مثل استيلاء الاستعمار على تراب بعض البلاد، ولكن هذا الجانب الطارئ قد يخفي علينا جوانب أخرى نراها أكثر أهمية في دراسة منهجية؛ لأنها تتعلق بأسباب أخرى... تستحق العلاج في طبيعة التراب أو في سلوك أصحابه.

أن الأرض الزراعية في بعض البلاد كالجزائر مثلاً بدأت تتقهقر رويدًا أمام غزو الصحراء، فأكفان الرمال تمتد هناك حيث كان يوجد قطعان الماشية والأرض الخضراء.

ولقد شاهدت الصحراء قبل عشر سنوات جنوب مدينة تِبسّة، ولكنها اليوم قد أصبحت شمالها. وليس بمستبعد - إذا ما واصلت الصحراء هذا التقدم- أن تكون عاصمة البلاد بعد قرن أو قرنين واحة محفوفة بشيء من النخيل تحيط بها الرمال.

ونحن لا نرى في هذا مجرد مشكلة، بل نراها في الحقيقة مأساة دامية، إذ تموت الأرض الخضراء عن أهلها، وتتركهم يتامى بين يدي الصحراء المُقْفِرَة، وليس لهم من مطعم إلا بعض أشجار من النخيل، وليس لهم من مشرب إلا بقية مما ترك الشتاء من مطر؛ هذا المصير الذي تنتظره أراضينا الخصبة يشبه إلى حد كبير مأساة برقة التي اكتسحتها الرمال منذ ألف عام.

ولكن ماذا فعل سكان الأرض أمام هذا الغزو؟

إنهم وقفوا منه موقف الضعيف الجبان! لقد فر ساكن البادية، ذلك الرحالة الذي لم تبق له أرض يحرثها ولا ماشية يحلبها، لم تبق له إلا دابة يركبها ليفر، فهو الآن تائه حائر بين الصحراء التي تبدده، وبين المدن الساحلية التي ترفضه أو تبتلعه حيث تجعل منه إنسانًا منبوذًا.

ولقد كان من آثار هذا الجدب الضارب في الأرض، أن أصبحت رحلة القبائل في الشتاء والصيف مهددة بالانقراض، ولسوف يكون في انقراضها انقراض رجل الفطرة الذي لم يستقر مصيره في البلاد.

وهكذا يذهب تراثنا الحيوي - تراث اللحم والدم - يذهب هباء.. إنه الهرب ... إنه التشتت ... إنه الموت!

إن الوضع خطير، ولكنه لا يدعونا إلى اليأس من إصلاح ما نحن فيه. فإن علينا أن نوقف النزيف أولاً، وأن ننقذ الشعب من خطر الموت فى أسماله، دون أن يجد ما يسد رمقه. ونقطة الانطلاق في كل إصلاح اجتماعي، هي أولاً توفير القوت و الملبس، ثم نطرح القضية على بساط التخطيط.

و قد سبق أن بحثت هذه القضية من الناحية الزارعية بحثًا كاملاً متخصصًا، غير أننا نود أن نلفت النظر إلى وجه آخر فيها، و ذلك من حيث تأثير المناخ و الأحوال الجوية، و هي تخص على الأقل ٨٠٪ من البلاد الإسلامية، مثل باكستان والأناضول والأردن والحجاز وغيرها؛ ولكننا نجعل نقطة تركيزها على بلاد الشمال الإفريقي التي نعرفها، فعلى طول الخط الذي يمتد من جنوب تونس إلى جنوب مراكش تتقدم الصحراء كل سنة، والسبب في ذلك يعودبلا شك إلى الإقلال من الأشجار والغابات إقلالاً بالغًا، وخاصة في الأعوام الأخيرة[١].

---

(١) ويبدو أن هذه الظاهرة الطبيعية تعم كل البلاد الإسلامية.

وانقراض الغابة في الشمال الإفريقي شيء له تاريخ قديم، يرجع إلى عهد الكاهنة التي صيرت جنوب البلاد أرضًا حريقًا كما يقول أهل البلاد.

ومن ذلك العهد بدأ خط الصحراء يصعد من الجنوب إلى الشمال في كل سنة. ويَزْدَرِد[١] شيئًا فشيئًا الأراضي الصالحة للزراعة ليدفنها تحت الرمال.

وليست أرض البادية في أصلها إلا أرضًا خضراء مخصبة صالحة للزراعة، حولتها الأيام إلى ما هي عليه الآن، وهي جادة في تخريبها حتى تبلغ المأساة منتهاها، عندما تتعذر الحياة فيها على الحيوان بعد أن تعذرت على النبات.

وهذا التحول في الأرض الخصبة إلى فلاة ثم إلى صحراء، يؤدي إلى تحول في الحياة الاقتصادية؛ فقد تتحول أولاً حرفة البلاد من الزراعة إلى رعي الماشية، ومن هذه إلى لا شيء، وإن هذا التطور الطبيعي ليفرض على الحياة البشرية أن تتبع هذه الدورة الجهنمية، ونتيجة هذا التكيف تظهر في النهاية في صورة حياة اجتماعية راكدة هي الحياة النباتية.

وإن الإنسان ليدرك هذا الطور حين لا يجد في يده من الوسائل ما يرد به غائلة الصحراء، فيترك العمل حيث لم تعد له حاجات يطلب إشباعها.

---

(١) يزدرد: يبتلع.(م).

لقد كانت بلاد الشمال الإفريقي قبل ألف سنة تحتوي على مساحات من الأشجار تبلغ سبعة ملايين من الهكتارات، غير أننا نجدها اليوم قد نقصت إلى الثلث تقريبًا، وهنا يكمن سر المأساة التي نعيشها اليوم، لنجد الجو لا يكف عن أن يقترب يومًا فيومًا من المناخ الصحراوي القاري.

ولقد أصبحت القضية اليوم في طورها النهائي من الخطورة؛ لأنها أصبحت تمس كيان الفرد لا مصالحه فقط، ومن المناسب ذكر بعض الأرقام توضيحًا لخطورتها.

فعلى سبيل المثال انخفض عدد السكان في منطقة جنوب قسنطينة وهي تِبسّة منذ عام ١٩٣٩م إلى الآن، من مئة وثمانين ألفًا إلى أربعين ألفًا تقريبًا، بينما الماشية التي كانت مورد الإقليم الوحيد نجدها اليوم على وشك الانقراض.

وظاهر أن سبب الأزمة جوي ناشئ عن قلة المطر، وهي تتسبب في جفاف القشرة الخصبة من الأرض. فتَذْرُوها[1] الرياح وتكفنها الرمال... وهكذا تولد الصحراء في مهد الأرض الخصبة.

وبدهي أنه لا حل لهذه الأزمة غير الشجرة، ولا يمنع ذلك أن يكون ثمة حل آخر، ولكنه في أيدي علماء الدولة المتمدينة أولئك الذين يستعملون علومهم لتخريب الأرض لا لتعميرها، فمن اليسير عليهم أن تحل تلك المشكلة

(١) فَتَذْرُوها: تُطيرها وتُفرّقها. (م).

حلاً علميًّا باستعمال الطاقة الكامنة في الذرة، إذ إن كل جرام من المادة يحوي آلاف المليارات من الوحدات الحرارية.

فلو أن هذه القوة استعملت في تبخير ماء البحر، بدلاً من أن تصرف في تبخير الجنس البشري وتدمير أرضه، إذن لحلت قضيتنا بوساطة الأمطار الصناعية.

ولكن ذلك بعيد عن أذهانهم، فإن سمة المدنية التي ينتسبون إليها تتطلب منهم ذلك التدمير، فلم يبق لنا إذن إلا أن نلتفت إلى الشجرة، غير أنه لن يتحقق لنا مثل ذلك النصر على الصحراء إلا إذا انتصرنا على أنفسنا الخاملة الكسولة؛ لأن القضية لا تتطلب شجرة واحدة بل مئات الملايين.

وبالأحرى فإن القضية لا تهم الجزائر وحدها، بل الكتلة الطبيعية التي تكونها جبال الأطلس والبحر المتوسط، أي إفريقيا الشمالية كلها.

فالمشكلة واحدة لا تتجزأ من قابس إلى أغادير.

ولعل هذا يتطلب منا خدمة شاقة، ولكن لنا في دول أخرى أُسوة حسنة، فإنها قد تعرضت لمثل هذه المحن، فواجهتها بكفاح وعبقرية.

لقد قامت فرنسا حوالي عام ١٨٥٠م بغرس الأشجار في الناحية الجنوبية الغربية من البلاد؛ حيث كانت رمال الشاطئ الأطلنطي والمستنقعات الضارة تهدد مصالح أهلها وصحتهم، ولكن سكان تلك المنطقة انطلقوا بهمة وصبر،

يوقفون الرمال عند حدها، وتكبدوا في سبيل ذلك ما تكبدوا، وقضوا عشرين سنة يسدون الطريق على الرمال من مدينة بوردو إلى مدينة بياريتز.

فانتصروا على الرمال التي أرادوا صدها، وكانت نتيجة انتصارهم أبعد مما كانوا يتوقعون.

فقد كانت تلك المنطقة أفقر المناطق وأخطرها على الصحة في فرنسا فأصبحت بما تمتعت به من الأشجار الكثيرة - ذات حركة اقتصادية ممتازة؛ إذ أصبحت أول منتج في العالم لزيت التريبنتين المستخرج من تلك الأشجار، وأصبحت ملجأ صحيًّا للمرضى من جميع أنحاء العالم.

ولن يعيبنا أن نضرب أمثلة من جميع أنحاء العالم، للتدليل على ذلك الانتصار الباهر الذي سجله الإنسان على عوامل الطبيعة، وذلك باستعماله الثلاثية الدائمة: الإنسان والتراب والزمن، ويمكن أن نذكر - لولا الإطالة - المعجزات التي قامت بها روسيا في هذا الميدان، وكذلك هولندا التي يعد أكثر من ثلث أرضها مصنوعًا بأيدي أهلها.

ومهما يكن من بدائية وسائلنا فإن علينا أن نعمل، فالعمل ضروري ضرورة دراسة طبيعة الأرض والمناخ، فمثلاً غرس الأشجار في الأرض الصخرية ضرب من العبث في أول الأمر، إذ يجب أولاً أن نبدأ بزراعة الشواطئ القريبة من البحار،

والتي لا يزال فيها بقية من استعداد؛ لأن تستصلح بغرس الأشجار، ويكون ذلك بإنشاء مراكز فنية في مناطق معينة، ينطلق منها التشجير إلى داخل البلاد.

هذا من الناحية الفنية، أما من الناحية النفسية، فإننا نحتاج إلى أن تصبح الشجرة رمز رجل البلاد المهددة بالرمال في إرادته للبقاء، بل ليكن لنا يوم للشجرة، يكون عيدًا يتمثل فيه كفاحنا ضد الرمل الذي نرى خطره اليوم في غالب بلاد العروبة والإسلام.

لن نستطيع إنقاذ ذريتنا من الأجيال القادمة إلا بالعمل الشاق الذي يقوم به جيلنا الحاضر، وعندما تتحقق تلك المعجزة التي تكون بانتصارنا على أنفسنا وعلى أهوال الطبيعة، فإننا سوف نرى أية رسالة في التاريخ نحن منتدبون إليها؛ لأننا نكون قد شرعنا في بناء حياة جديدة، ابتدأت بالجهود الجماعية بدل الجهود الفردية، ولسوف تظهر أمامنا بعد ذلك أعمال جليلة خطيرة، ولكنها لا تخيفنا؛ لأن شعبنا أخضع التراب ومهد فيه لحضارته، ولم يعد شعبًا يخاف نوائب الزمن.



العنصر الثالث

الوقت

«مَا منْ يَوْم يَنْشَقُّ فَجْرُهُ إلاَّ وَيُنَادي: يَابْنَ آدَمَ أَنَا خَلْقٌ جَديدٌ، وَعَلَى عَمَلكَ شَهيدٌ فَاغْتَنمْ منِّي فَإنِّي لا أَعُودُ إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... »

الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل!

فهو يمر خلال المدن يغذي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلِّل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء؛ وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب ومجال كل فرد، بفيض من الساعات اليومية التي لا تغيض، ولكنه في مجال ما يصير ثروة، وفي مجال آخر يتحول عدمًا. فهو يمرُق[1] خلال الحياة، ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحها له ما أنجز فيه من أعمال.

ولكنه نهر صامت حتى إننا ننساه أحيانًا، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض.

(١) يَمْرُق: يخترق بسرعة. (م).

ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء؛ فإذا استيقظت هذه الغريزة في هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم؛ إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يُقدَّر.

وحينما لا يكون الوقت من أجل الإثراء أو تحصيل النعم الفانية، أعني حينما يكون ضروريًّا للمحافظة على البقاء، أو لتحقيق الخلود والانتصار على الأخطار، يسمع الناس فجأة صوت الساعات الهاربة، ويدركون قيمتها التي لا تعوض، ففي هذه الساعات لا تهم الناس الثروة أو السعادة أو الألم، وإنما الساعات نفسها، فيتحدثون حينئذ عن ساعات العمل؛ أعني العملة الوحيدة المطلقة التي لا تبطل، ولا تُسترد إذا ضاعت: إن العملة الذهبية يمكن أن تضيع، وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت.

وحظ الشعب العربي والإسلامي من الساعات كحظ أي شعب متحضر، ولكن.. عندما يدق الناقوس مناديًا الرجال والنساء والأطفال إلى مجالات العمل في البلاد المتحضرة.. أين يذهب الشعب الإسلامي؟! تلكم هي المسألة المؤلمة... فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئًا يسمى الوقت! ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم؛ لأننا لا ندرك معناه ولا تجزئته الفنية؛ لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية؛ ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل

اتصالاً وثيقًا بالتاريخ، مع أن فلكيًّا عربيًّا مسلمًا هو أبو الحسن المراكشي، يعد أول من أدرك هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادي في عصرنا.

وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا.

هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد، هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوين المعاني والأشياء.

فالحياة والتاريخ الخاضعان للتوقيت كان وما يزال يفوتنا قطارهما، فنحن في حاجة ملحة إلى توقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نعوِّض تأخرنا.

وإنما يكون ذلك بتحديد المنطقة التي ترويها ساعات معينة، من الساعات الأربع والعشرين التي تمر على أرضنا يوميًّا.

إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ، لا يجب أن يضيع هباء، كما يهرب الماء من ساقية خربة، ولا شك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي الإسلامي تمامًا قيمة هذا الأمر، ولكن بأية وسيلة تربوية؟

إن من الصعب أن يسمع شعب ثرثار الصوت الصامت لخطا الوقت الهارب!

ومع ذلك فكل علم له مرحلته التجريبية التي تتصف بالاحتمال والمحاولة، وهما يسبقان ضرورة الفكرة الواضحة التي يستخلصها العقل في المرحلة التالية. فينبغي أن نحدد التجربة المطابقة لمقتضى الحال لكي نعلم المسلم علم الزمن، فنعلم الطفل والمرأة والرجل تخصيص نصف ساعة يوميًا لأداء واجب معين، فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة وفعالة، فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية، في جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمنزلية.

وسيثبّت نصف الساعة هذا عمليًا فكرة الزمن في العقل الإسلامي، أي في أسلوب الحياة في المجتمع وفي سلوك أفراده، فإذا استغل الوقت هكذا فلم يضع سُدى ولم يمر كسولاً في حقلنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والرُّوحي؛ وهذه هي الحضارة.

ولا بد لنا في خاتمة هذا الفصل أن نورد تجربة قريبة منا، وواقعة تحت أنظارنا، وهي أيضًا في متناول المقاييس العملية، هذه التجربة هي ما حدث في ألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي خلفت وراءها ألمانيا عام ١٩٤٥م قاعًا صفصفًا[١] حطمت فيها كل جهاز للإنتاج، ولم تبق لها من شيء تقيم على أساسه بناء نهضتها، وفوق ذلك فقد تركتها لتصرف شؤونها تحت احتلال أربع

(١) قاعًا صفصفًا: المراد خاوية لا شيء فيها.(م).

دول، فلما بدأ النشاط يسري في نفس الشعب الألماني في مستهل سنة ١٩٤٨م، كان ساعتئذ في نقطة الصفر من حيث المقومات الاقتصادية الموجودة لديه.

واليوم، وبعد عشر سنوات تقريبًا نرى معرض ألمانيا يفتح أبوابه بالقاهرة في شهر آذار (مارس) ١٩٥٧م فتذهلنا المعجزة، إذ ينبعث شعب من الموت والدمار، وينشئ الصناعات الضخمة التي شهدناها.

ولو أننا حللنا تلك المعجزة لوجدنا فيها عوامل شتى لا سبيل إلى إنكارها، من بينها الاقتصاد في الجهاز الإداري وفي التكاليف الإدارية، فقد أصبح كثير من أعمال الحكومة يقوم به أفراد الشعب كواجب عليهم، ولكن العامل المهم من هذه العوامل جميعها هو: الزمن.

فقد فرضت الحكومة عام ١٩٤٨م على الشعب الألماني كله - نساء وأطفالاً ورجالاً - التطوع يوميًّا ساعتين، يؤديها كل فرد زيادة على عمله اليومي بالمجان، من أجل الصالح العام فقط.

ولقد سمي هذا التجنيد العام RoboterArbeit، وهو العمل للمصلحة العامة. فهذه المعجزة الاجتماعية التي أتت بها ألمانيا، قد كان للزمن في إخراجها حظ موفور، ويمكننا أن ندرك قيمة الوقت مباشرة في عودة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لشعب لم يبق لديه من الوسائل إثر الحرب الثانية إلا العناصر الثلاثة: الإنسان، والتراب، والزمن.

وهنالك حيث تهدد الصحراء وجودنا، وحيث لا نملك في أيدينا سوى هذه العناصر الثلاثة، سيرى العالم ازدهار حياتنا من جديد، هنالك حيث يخيم الجهل والفقر، سيشهد الناس سيطرة الصناعة والفن والعلم والرفاهية.



الاستعمار والشعوب المستعمرة

المعامل الاستعماري

لا شك أن بحثنا سوف يكون معرضًا لانتقاد محق، إذا نحن تغافلنا عن تأثير المُعامل الاستعماري واتصاله بنهضة البلاد العربية والإسلامية اتصالاً وثيقًا، غير أنه يجب أن نتحدث عن هذا المعامل من ناحيته الفنية.

فللفرد بصفته عاملاً أوليًا للحضارة قيمتان:

الأولى منهما: خامة، والأخرى: صناعية؛ أو: الأولى منهما: طبيعية، والأخرى: اجتماعية.

أما القيمة الأولى فهي موجودة في كل فرد من الأفراد في تكوينه البيولوجي، وتتمثل في استعداده الفطري لاستعمال عبقريته وترابه ووقته.

وإذا نظرنا إلى المسلم الجزائري مثلاً من هذه الزاوية، فإننا نراه مزودًا من ذلك بأطيب زاد، فإن التاريخ يشهد بكفاءته وعبقريته في هذا الشأن، إذ إنه سطر من مظاهر هذه العبقرية كثيرًا، ما بين عهد القديس أوغستين البوني إلى عهد ابن خلدون.

وأما القيمة الثانية وهي القيمة الصناعية فإنه يكتسبها من وسطه الاجتماعي، وهي تتمثل في الوسائل والمسيرات التي يجدها الفرد في إطاره الاجتماعي، لترقية شخصيته وتنمية مواهبه وتهذيبها.

ووظيفة الهيئة الاجتماعية إنما تتمثل في الواقع هذه الترقية أو التنمية، فإنها تصنع للإنسان ما يمده في رفع مستواه من مدرسة أو مستشفى، ومن إدارة تسهر على مصلحته إلخ.

ومن هنا تبدأ قضية الاستعمار تهمنا؛ لأنه يفرض على حياة الفرد عاملاً سلبيًّا نسميه بالمصطلح الرياضي المعامل الاستعماري (coeflicient)، ولذلك المعامل تاريخه في سياسة الاستعمار، فقد كان القائد الفرنسي بوجو - وهو في عهد الاحتلال الصورة المقابلة لصورة الأمير عبد القادر - أول فرنسي أدرك حقيقة الشعب الجزائري، وما ينطوي عليه من عبقرية فذة، إدراكًا وضع بمقتضاه الطريقة المناسبة لاستقرار الاستعمار.

وقد وضعها أساسًا لتخطيط سياسته الفرنسية، التي كانت في نظره تحتاج إلى معمرين يتكافؤون مع قيمة الأهالي الطبيعية، لذلك فإن شهادته بتلك الحقيقة لم تكن تخلو من النظر السياسي، إذ كان يريد اختيار معمرين تساوي قيمتهم قيمة الشعب الجزائري.

ولئن كانت شهادة الجنرال المذكور من قبيل الاعتراف بمزايا الخصم؛ ذلك الاعتراف الذي يحمل في طياته بقية الخلق الفرنسي القديم. فإن تلك الشهادة قد أصبحت اليوم هي الموحية لسياسة التهديم في جوهر الفرد الجزائري ومحو عبقريته، ولقد ظهرت طلائع هذه السياسة غداة الهزيمة التي أصابت فرنسا عام ١٨٧٠م فانتقصت من هيبتها.

وبدلاً من أن يدفعها شعورها بالنقص إلى الرفع من قيمة شعبها، فإنها - رغبة منها في إقرار التوازن بين المعمرين والمستعمَرين - قد عمدت إلى الانتقاص من قيمة هؤلاء الآخرين، وتحطيم قواهم الكامنة فيهم، فمنذ ذلك الحين بدأ الحط من قيمة الأهالي ينفذ بطرق فنية، كأنه معامل جبري وضع أمام قيمة كل فرد، بقصد التنقيص من قيمته الإيجابية.

ولقد رأينا هذا المعامل يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها، يؤثر فيه وهو طفل، إذ لا يمده المجتمع بما يقوي جسده وينمي فكره، أو يهيئ له مدرسة أو توجيهًا، هذا إذا كان له أب يحنو عليه.

أما إذا فقد من نشأته الأب فسيكون الأمر أدهى وأمر، ولسوف يؤول صاغرًا إلى ماسح أحذية، أو سائل يتخلى عن كل عزة وكرامة بإراقة ماء وجهه.

فإذا ما كُتِبَتْ له النجاة من كل هذه النكبات، وهُيِّئَت له الأسباب لأن يجد مقعدًا في مدرسة... فكم من العراقيل توضع في طريقه!.. ممتحنون بلا

انتصاف، ... وحكام بلا شفقة، ومستخدمون بلا ضمير... وأخيرًا فكم يلاقي ذلك الفتى المسلم في سبيل الحصول على وظيفة حقيرة!

وإذا ما بلغ مبلغ الرجال فماذا يعمل؟ فالشراء والبيع والسفر والكلام والكتابة والهاتف وكل الأعمال التي تقوم عليها حياته الاجتماعية لا تنالها يداه إلا بشق الأنفس من خلال شبكة دقيقة مسمومة من الأحقاد، تسلبه كل وسيلة لإقامة حياته، وتنشر من حوله الأفكار المحطمة لقيمته والمعرقلة لمصالحه، فتحيطه بشبكة محكمة ينسجها خبث المستعمر الداهية.

وبدهي أنه في حالته هذه لا سبيل له لأن يقوم بأعماله إلا بالقدر الذي يقدره الاستعمار له، فهو يعيش كأن يدًا خفية وتارة مرئية، تشتت معالم طريقه وتُقْصِي باستمرار أمامه العلامة التي تحدد هدفه، فلا يدركه أبدًا.

نعم، هناك واقع استعماري، هو ذلك المعامل الاستعماري.

لقد تكلم بعضهم في شأن هذا المعامل بلسان السياسة، فطالبوا بالحقوق التي هضمها الاستعمار وأغفلوا الواجبات، وأصبح هذا الكلام من أروع مظاهر المأساة التي يعانيها الجنس البشري في عصرنا.

وتكلم عنه آخرون بلسان الواجبات كغاندي ففاز بحقوقه كاملة، وكأنها نظرة قرآنية غير منتظرة عند ذلك المصلح البرهمي.

أما هنا فنحن نريد أن نبحثه بحثًا علميًّا في بلادنا، ولكي نتبع المقياس الصحيح في درس الاستعمار، نحتاج أن نراه في أعماق التاريخ، وأن نوسع نطاق البحث فيه؛ لأنه ليس بالشيء الذي يخص علاقات الجزائر بفرنسا فحسب، ولكنه يهم بصفة عامة علاقات الحضارة الغربية بالإنسانية منذ أربعة قرون.

والاستعمار يعد من الوجهة التاريخية نكسة في التاريخ الإنساني؛ لأننا إذا بحثنا عنه فسنجد أصوله تعود إلى روما؛ حيث وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ، وقد أعقبها العهد الإسلامي الذي كان في الواقع تجربة من نوع جديد في تاريخ علاقات الشعوب، فنحن لا نرى الحكم الإسلامي قد استعمر بما في هذه الكلمة من معنى مادي منحط، بل كان فتحه للبلاد كجنوب فرنسا وإسبانيا وإفريقيا الشمالية، لا لاستغلالها، ولكن لضمها للحضارة الإسلامية في الشام أو العراق، وليس لأحد أن ينكر هذه الحقيقة محتجًّا بأن انعدام التفرقة السياسية إنما يعود إلى أن شعوبه كانت متوحدة في الدين، فإن الواقع التاريخي يشهد، وأقباط مصر ويهودها يشهدون، بأن الإسلام لم يكن دينًا بل حضارة تعم البلاد.

وقد وجدنا القسيس هربرت يتعلم العلوم الإسلامية ثم يرقى عرش البابوية باسم البابا سلفستر الثاني، فيصبح المحرك الأول للحرب الصليبية الأولى، نعم، ما كان لذلك أن يحدث لولا أن الإسلام قد جاء بعهد جديد في تاريخ العلاقات بين الشعوب.

ومن سوء حظ الإنسانية أن نسيت أوربا أو تناست هذه التجربة اليوم، ولا عجب فإن الواقع كما لاحظه جوستاف لوبون، هو أن جميع الوسائل قد اتخذت لمحو الحضارة الإسلامية من سجل التاريخ، من أجل ذلك زور الكتاب الغربيون التاريخ، حتى ظهر في عيون من أخذ عنهم أن التاريخ البشري ليس تلك السلسلة التي تتصل فيها جهود الأجيال، وإنما في نظرهم: تلك المسافة المختزلة تبتدئ من الأكروبول في أثينا وتنتهي عند قصر شايو بباريس، أو أكثر من ذلك بقليل، ولقد تظهر هذه الخرافة علمية في أعين قوم من أعلام المثقفين في أوربا، حتى إنه لتعلوهم الدهشة إذا ما كشف لهم المتحدث عن وَهْم هذه المسافة التي رأوا في مبتدئها ابتداء للمدنية وفي منتهاها انتهاء لها، ولو أنهم دققوا النظر لوجدوا هوة كبيرة تفصل حضارة أرسطو وحضارة ديكارت، وأن تلك الهوة من القرون هي الحضارة الإسلامية، وإني لأذكر يومًا دُهِش فيه محدث لي، بينت له زيف معلوماته التاريخية وأوضحت له هذه الحقيقة التي كانت همزة الوصل في التاريخ الإنساني بين حضارة باريس وأثينا.

غير أن المدنية الحاضرة تخطت الحضارة الإسلامية التي تحمل رسالة الإنسانية لتأخذ من الحضارة الرومانية رُوحها الاستعمارية، والمعمرون أنفسهم يعترفون بذلك من حيث لا يشعرون، إذ نسمعهم صباح مساء يردون أعمالهم إلى عبقرية الرومان، ومن هنا نرى أن الاستعمار قد رجع بالإنسانية في التاريخ ألف عام قبل الحضارة الإسلامية، ولكن ذلك لا يدفعنا إلى أن نحسبه شرًّا كله،

بل إن خيرًا قد حققه الله على يديه من حيث لا يدري، فلئن كان بطشه انتقامًا لقد كان في طياته رحمة.

ولنتأمل.. ما الذي بعث العالم الإسلامي من نومه؟

من الذي أيقظه منذ خمسين سنة تقريبًا؟

من الذي قال له قم؟

إنه الاستعمار. نعم إنه قد خلع علينا بابنا وزعزع دارنا، وسلب منا أشياء ثمينة.

لقد أخذ من حريتنا وسيادتنا وكرامتنا وكتبنا المنسية، وجواهر عروشنا وأرائكها الناعمة التي كنا نود أن لو بقينا عليها نائمين!

ولكن إذا كان هذا هو الواقع الاستعماري فيجب أن نعترف بأنه أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق، بعد الغداء الدسم الذي أكله عندما كان يرفل في نعم حضارته، والتاريخ قد عوَّدنا أن كل شعب يستسلم للنوم، فإن الله يبعث عليه سوطًا يوقظه. على أن الذي نلاحظه في العبقرية الرومانية إنما هو الرُّوح القيصرية، على حين نلاحظ في الإسلام رُوح الإنسانية.

وللإنسانية أن تختار بين هاتين القيادتين في مستقبلها، الذي لا بد فيه من يقظات أخرى لشعوب نائمة، ومن تداول مستمر لتلك القيادة.

فإما أن يكون مستقبلها نومًا تغطُّ فيه إلى الأبد، ولا تستطيع النهوض في مشرق فجر جديد، فتعجز عن تجديد حضارة لا تحمل طابعًا خاصًا من شعب متكبر، يسوم الإنسانية سوء العذاب، من غير ما ضمير يردع ولا قانون يمنع.

وإما أن تأتي بحضارة تكون للبشر جميعًا: تستخدم مواهبهم المتنوعة، وتطور قواهم المتعددة.

وفي هذين الاحتمالين عقدة عصرنا الحاضر، وإن تلك العقدة بيد الكبار، فهل هم يريدون حلها لصالح الإنسانية؟

ومهما يكن من أمر فإن واجبنا نحن - غير الكبار - أن نتحدث في الأشياء التي تخصنا، ومنها ذلك المعامل الاستعماري الذي يعمل في حياة الفرد ضد مصيره وضد ضميره.

وإن الواجب ليقضي على كل غير كبير أن يشعر بما تنطوي عليه شخصيته من قيمة جوهرية، هي تراثه الخاص الذي لا سلطان لأحد عليه. فكما أنه ليس للاستعمار أن يتصرف في الزمان والمكان، فكذلك لا يستطيع أن يتحكم في عبقرية الإنسان.

ولئن كان له من السلطان السياسي ما يهدم مجتمع الفرد ويزيف قيمته الاجتماعية، فإن قيمته الجوهرية التي تشتمل على شروط بسيطة ضرورية

لاجتياز مرحلة العسرة من حياته، تقصر عنها يد المستعمر؛ وما دامت القيم الجوهرية الثلاث: الإنسان والتراب والزمن - وهي الزاد وقت العسرة - في يد شعب، يشعر بها حينما ينهض من النوم، فإن ذلك الشعب بلا شك يمسك بيده مفتاح الأقدار، وربما تصادفه عراقيل أو يعثر مرات كثيرة، أو يفقد الأدوات المساعدة في طريقه، ولكن هيهات أن ينتكس أو يعود إلى الانحطاط إذا ما تصرف في إمكانياته تصرف الرشيد.

وأخيرًا، فإن المعامل الاستعماري في الواقع يخدع الضعفاء، ويخلق في نفوسهم رهبة ووهمًا، ويشلهم عن مواجهته بكل قوة، وإن هذا الوهم ليتعدى أثره إلى المستعمرين أنفسهم فيغريهم بالشعوب الضعيفة ويزين لهم احتلالهم، إذ يحاولون إطفاء نور النهار على الشعوب المتيقظة، ويدقون ساعات الليل عند غرة الفجر وفي منتصف النهار، لترجع تلك الشعوب إلى العبودية والنوم.

ولكن مهما سمعنا تلك الدقات الخادعة تلح في إيهامنا بأنه الليل، فلن نعود إلى النوم.

لقد أصبحنا والحمد لله، ولا رجعة إلى الظلام، مهما حاول الاستعمار، إنه النهار... النهار...



معامل القابلية للاستعمار

تبين لنا من الفصل السابق كيف يحرِّف الاستعمار منهجيًّا معادلة الفرد المستعمَر، باستخدام أنواع من العراقيل متعددة، يصادفها الفرد في طريقه.

وعرفنا كيف يؤثر المعامل الاستعماري لتضييق نشاط الحياة في البلاد المستعمرة، حتى تكون مصبوبة في قالب ضيق، يهيئه الاستعمار في كل جزئية من جزئياته، خوفًا من أن تتيح الحياة المطلقة لمواهب الإنسان أن تأخذ مجراها الطبيعي إلى النبوغ والعبقرية.

على أنه من الناحية الجدلية: هذا الاعتبار خارجي بكيفية ما؛ لأنه يرينا كيف يؤثر الاستعمار على الفرد من الخارج، ليخلق منه نموذج الكائن المغلوب على أمره، والذي يسميه المستعمر في لغته الأهلي.

ونحن في هذا الفصل نريد أن نتعرض لمعامل آخر ينبعث من باطن الفرد الذي يقبل على نفسه تلك الصبغة، والسير في تلك الحدود الضيقة التي رسمها الاستعمار، وحدد له فيها حركاته وأفكاره وحياته.

فنرى أولاً هذا الرجل يقبل اسم «الأهلي»، يوم استأهل لكل ما ترمي إليه المقاصد الاستعمارية، من تقليل قيمته من كل ناحية، حتى من ناحية اسمه.

ومما يلاحظ أنه منذ سنين قليلة، كان هذا الرجل يحمل هذا الاسم راية له، وكانت الجرائد تُعَنْون به صفحاتها، وكنا نسمع هذه الكلمة تتردد في خطب الطبقة المثقفة «الأهلية» وتقرؤها في مقالاتها.

وإذا لم نكن شاهدنا خصيانًا يلقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مرارًا مثقفين جزائريين يطلقون على أنفسهم «الأهلي».

ومعنى ذلك أننا قد أخذنا أنفسنا بالمقياس الذي تقيسنا به إدارة الشؤون الاستعمارية.

إن المستعمر يريد منا بطالة يُحصل من ورائها يدًا عاملة بثمن بخس، فيجد منا متقاعدين، بينما الأعمال جدية تترقب منا الهمة والنشاط.

وهو يريد منا جهلة يستغلهم، فيجدنا نقاوم ذلك الجهد البسيط المبذول عندنا ضد الأمية وهو جهد جمعية العلماء.

وهو يريد منا انحطاطًا في الأخلاق كي تشيع الرذيلة بيننا، تلك الرذيلة التي تكون نفسية رجل القلة، فيجدنا أسرع إلى محاربة الفضيلة، التي يحاول نشرها العلماء في بلادنا.

وهو يريد تشتيت مجتمعنا وتفريق أفراده شيعًا وأحزابًا، حتى يحل بهم الفشل في الناحية الأدبية، كما هم فاشلون في الناحية الاجتماعية، فيجدنا متفرقين بالسياسات الانتخابية، التي نصرف في سبيلها ما لدينا من مال وحكمة.

وهو يريد منا أن نكون أفرادًا تغمرهم الأوساخ، ويظهر في تصرفاتهم الذوق القبيح، حتى نكون قطيعًا محتقَرًا، يسلم نفسه للأوساخ والمخازي، فيجدنا ناشطين لتلبية دعوته.

وبذلك تكون العلة مزدوجة، فكلما شعرنا بداء المعامل الاستعماري الذي يعترينا من الخارج، فإننا نرى في الوقت نفسه معاملاً باطنيًا يستجيب للمعامل الخارجي ويحط من كرامتنا بأيدينا.

وربما لم نكن لنفقه لهذا الداء الباطني معناه الاجتماعي، لولا أن الفئة اليهودية في الجزائر قد لقنتنا درسًا مفيدًا، فقد رأينا كيف أن اليهود أثناء الحرب

الماضية كانوا يعيشون ساعات شديدة من الاضطهاد، كانت الدوائر الحكومية تحكمهم بقوانين قاسية، تنغص عليهم حياتهم في كل ميدان.

كان أبناؤهم ينبذون من دور التعليم، وتجاراتهم تعرقل بمختلف القوانين، وكانوا في هذه الحقبة على وشك أن تصيبهم العوامل التقليلية، التي قللت من قيمتنا نحن المسلمين، غير أنه سرعان ما قام اليهود برد الفعل.

فتكونت مدرسة سرية في كل بيت من بيوتهم، يدرس فيها أساتذة متطوعون، فيهم المهندس والطبيب والمحامي، يتطوعون بلا ثمن.

وقد عمروا معابدهم أكثر من ذي قبل، في حين أن أعمالهم التجارية قد استرسلت في نشاطها أحسن وأقوى من الماضي، بفضل تعاضدهم في الضراء على مبدأ الجميع للفرد والفرد للجميع.

وهكذا أتيح لليهود أن يجتازوا ساعات الخطر ساعين منتصرين على الرغم مما كانوا يعانون من معوِّقات خارجية، سُلطت على حياتهم في كل جزئياتها.

ولقد كان نجاحهم منطقيًّا، فإن أنفسهم لم تكن معلولة من باطنها، ولم يكن من معوِّق داخلي يمسكهم عن التقدم، ويحط من قيمة أنفسهم بأنفسهم.

وإننا لنجد في نجاحهم المثل لانتصار الفرد على البيئة، مهما كانت ظروف حياته، وإن لنا في ذلك درسًا يعلمنا كيف يتعلم الأطفال بلا مدارس مفتوحة، وكيف تنشط حياة قوم تحت الضغط والمراقبة. وهكذا يؤدي القيام بالواجبات إلى كسب الحقوق.

إن القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: «أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم».

إن الاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف، فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء؛ فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقًا يتحدث فيها وأقلامًا يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا.

والحق أننا لم ندرس بعد الاستعمار دراسة علمية، كما دَرَسَنا هو، حتى أصبح يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية وحتى الدينية، من حيث نشعر أو لا نشعر[١].

إننا أمام قضية خطيرة وجديرة بدراسة خاصة، ولسوف ندرسها يومًا ما إن شاء الله[٢].

(١) وهكذا يتوصل الاستعمار إلى الاستفادة من نقائصنا، وخاصة حين يتحتم على نشاطه أن يختفي لكي يحدث تأثيره الكامل: فعند ظهور الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب منذ عشر سنوات، كان يمكن للاستعمار أن يحول بينه وبين الضمير الجزائري بأن يأمر بمنع نشره، ولكنه لم يفعل سوى أن وضع إصبعه على زرار خَفِيّ!
فخصصت جريدة العلماء «البصائر» مقالين لتقديم الكتاب للشعب الجزائري، قدموه - على أنه خلاصة مقالات نشرت في جريدة Le Mond الباريسية بقلم مراسلها في القاهرة!
وقد كانت هذه هي الطريقة المثلى لإثبات عجز تصورات الشعب العقلية الأصلية، ومع ذلك فأنا واثق من أن الصحفي نفسه قد يستطيع كثيرًا في العدد التالي للجريدة نفسها أن يكتب مقالاً عن «تخريب الاستعمار للنشاط الفكري في الجزائر»، وقد قدمت جريدة أخرى وطنية الكتاب من جهتها تحت عنوان «خطوة خاطئة وإبهام»، ومن جهة أخرى نشرت صحيفة يسارية بيانًا لاتحاد الطلبة، ينبه الشعب إلى خطر هذا الكتاب، فإذا أردنا أن نتذوق طعم هذا البيان، فيجب أن نعرف أن الاتحاد نفسه كان قد صفق بحرارة منذ أسبوع للمؤلف حين عرض كتابه في محاضرة له وفي كل هذا لم يظهر الاستعمار بعمل يرى.
إني لأورد هذه الذكريات البعيدة لتوضيح هذا الفصل، وأيضًا لأني أريد أن أذكر العرب والمسلمين بأن الزرار الذي يصنع به الاستعمار معجزاته، لا زال على أتم استعداد للعمل، فهو مستقر في نفوسنا.
(٢) نشر جانب من هذه الدراسة فعلاً في كتابي «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة».

مشكلة التكيف

تخضع الحياة الاجتماعية لقانون رد الفعل، كما تخضع لها الميكانيكا، وبما أن الاستعمار في نوعه هو فعل المدنية الحاضرة، تسلطت به على الشعوب المستعمرة، فلا غرابة إذن أن يكون لذلك الفعل في تلك الشعوب رد.

وإننا اليوم لنرى هذا الرد باديًا في صور مختلفة من حياة العالم الإسلامي، وحَرِيٌّ بنا أن نطلق على ذلك الرد الاسم الاصطلاحي الذي يعطينا له مدلولاً أوضح.

فمن المعلوم أن علم البيولوجي وعلم الاجتماع يُعرِّفان هذا الرد بأنه: «اتجاه الفرد ونزوعه إلى التكيف مع الوسط الذي يعيش فيه»، ونعلم أيضًا أن من قوانين التكيف غريزة التشبه والاقتداء.

وبالفعل فإن أشكالاً جديدة من السلوك بدأنا نراها في الجزائر مثلاً، وهي ليست من عاداتنا، وهي موجودة في سائر بلاد العروبة والإسلام.

فمن تلك الأشكال: تلك الأوضاع المثيرة التي تتخذها الفتاة لكي تلتفت إليها الأنظار وتخفق لها القلوب. وذلك الشاب ذو الشعر الطويل الذي يتحاشى النطق بالراء فينطقها غينًا.

ولو أننا حللنا حياة مجتمعنا لوجدنا فيه ألوانًا جديدة تدل في جملتها على نزعات متباينة، واستعدادات فردية متنافرة، في مجتمع فقد توازنه القديم، ويبحث الآن عن توازن جديد.

ولقد غرس هذا التطور في حياتنا عددًا من المتناقضات، في أشياء مضحكة أحيانًا ومبكية أخرى. فأب كريم ينتحر إثر موبقة ارتكبتها ابنته التي كانت تتعلم، فلم تعرف كيف تتشبه بالفتاة الأوربية المتعلمة.

نعم إن مجتمعنا قد فَقَدَ توازنه القديم، وهو لا يزال يتذبذب ولا يعرف له قرارًا حتى اليوم، وإننا لنشاهد عدم الاستقرار هذا في أنفسنا وفي تصوراتنا للأشياء، حين تختلف باختلاف الناظرين إليها.

فهناك نظرة ذلك الشاب الذي يتغذى بثقافة ضيقة قانعة بضيقها، فهو يرى أن سعادة البشر قد ابتدأت مع القرن التاسع عشر بانتشار ما يسمى الأفكار التحررية.

وهناك من يشك في كل شيء، ويرى المدنية معركة اقتصادية، وأن تخليص الشعب لن يتأتى إلا بحيلة اقتصادية يحتالها المحتكرون، أو بكارثة مالية في السوق السوداء.

ومنا من ينظر النظرة المملوءة بالحقد المطلية بالرياء، فهو يرى المدنية في الأعراس الانتخابية والمظاهرات العمومية، وهو يظن أن خطبة يهتف لها تقلب النظام العالمي.

وهناك نظرة الشاب السلفي المملوءة بذكريات الماضي فهو يظن أنه يغير نظام المجتمع بتطهير لغته وتطبيق النحو والصرف.

وهناك النظرة المخدرة، يرى صاحبها أن المثل الأعلى للمدنية يبرق في قعر كأسه ويلمع في جو الخمارة.

ومنا من يرى نجاة الشعوب في تحرير النساء، ويظن أنه ملك بيديه المدنية إذا ما فاز بامرأة عصرية.

وهناك المقتنع بحاله الذي لا يرى شيئًا ولا يفهم شيئًا ولا يبحث عن شيء، فهو قانع بدفع ضريبته من غير أن يتساءل عن موجبها الاجتماعي.

وإن في هذه الوجهات المتعددة لدليلاً على درجات متعددة من التكيف مع مجرى الحضارة.

وإلى هذه الوجهات يعود اختلاف الملابس، وتباين الأذواق وتنافر الآراء، وتباعد الأفراد وأحيانًا اصطدام الجهود.

فإننا حتى في علاقاتنا الودية والعائلية نعيش في وسط كأنه متألف من أجناس متعددة ومتأثر بثقافات مختلفة، إننا قد انزلقنا في المتناقضات بسبب تفكيرنا الذي لم يتناول الموضوع بأكمله وإنما أجزاء منه.

ولو أننا درسنا الحضارة بالنظرة الشاملة الخالية من الشهوات المبرأة من الأوهام، لما وجدناها ألوانًا متباينة ولا أشياء متناقضة، ولا مظاهر متباعدة.

ولا شك في أن عقائدنا السياسية تدين لتلك القيم الفاسدة للحضارة، تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة: الشيء الوحيد والرجل الوحيد الذي ينقذنا.

وحين لم يتيسر لنا عام ١٩٣٦م أن نضع آمالنا في شيء وحيد، فقد وضعناها في الرجل الوحيد الذي بيده سعادة الشعب ورخاؤه.

وما زالت هذه العقيدة الوثنية التي تقدس الأشخاص منتشرة في بلاد الإسلام لم نتخلص منها، وإن كنا قد فعلنا شيئًا فربما كان ذلك في استبدالنا وثنًا بوثن، فلعلنا اليوم قد استبدلنا بالرجل الوحيد الشيء الوحيد.

فالتاجر الذي تنجح تجارته يجزم بلا تردد بأن النجاة في الاقتصاد، وآخرون يرون الشيء الوحيد في البيان وتزويق الكلام.

وهكذا ننتقل من وهم لنتخبط في وهم، ولا ندري كم من السنين سوف نقضيها لندرك عجز الأشياء الوحيدة عن حل المشكلة.. التي هي مشكلة الحضارة أولاً وقبل كل شيء.

إن من الواجب ألا توقفنا أخطاؤنا عن السير حثيثًا نحو الحضارة الأصيلة، توقفنا خشية السخرية أو الكوارث، فإن الحياة تدعونا أن نسير دائمًا إلى أمام، وإنما لا يجوز لنا أن يظل سيرنا نحو الحضارة فوضويًّا، يستغله الرجل الوحيد أو يضلله الشيء الوحيد، بل ليكن سيرنا علميًّا عقليًّا، حتى نرى أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة ولا مظاهر خلابة وليست الشيء الوحيد، بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها ورُوحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانية.

وإن قضيتنا منوطة بذلك التركيب الذي من شأنه إزالة التناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم، وذلك بتخطيط ثقافة شاملة يحملها الغني والفقير، والجاهل والعالم، حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعها، ذلك المجتمع الذي سوف يكون قد استوى على توازنه الجديد.

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

محمد همام

- باحث أكاديمي مغربي، ولد عام ١٩٦٨م.
- حصل على البكالوريوس من جامعة ابن زهر بأكادير عام ١٩٩٣م، وعلى درجة الماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش ١٩٩٨م، والإجازة العليا في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين٢٠٠١م. وحصل على الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة القاضي عياض بمراكش ٢٠٠٣م في تخصص البلاغة والفلسفة.
- عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب.
- عمل أستاذًا زائرًا بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء.
- له مؤلفات وأبحاث علمية ومقالات منشورة في مجموعة من المجلات المحكمة.
- شارك بأوراق علمية في مؤتمرات وندوات متعددة داخل المغرب وخارجه.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١٠/ ٢٠١١

رئيس اللجنة:

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة:

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر .
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر - **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية - الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

SHURUT AL-NAHDAH
The Conditions of Renaissance

Malik Bin Nabbi

DAR AL-KITAB
AL-MASRI



DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI


SHURUT AL-NAHDAH



MUSHKILAT AL-HADARA
SHURUT AL-NAHDAH

The Conditions of Renaissance

Malik Bin Nabbi

هذا الكتاب (20)

طُبع لأول مرة باللغة الفرنسية عام (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ويلخص المشروع الفكري لمالك بن نبي؛ ذلك المشروع الذي يقوم على محورية الفكرة الدينية في صناعة التاريخ وفي التغيير الاجتماعي. وقد سلك منهجًا تحليليًا اجتماعيًا ونفسيًا يمزج بين العلاقات الاجتماعية والمعرفة الإنسانية والغيب والطبيعة والتاريخ.

ويؤكد أن مشكلة الأمة في جوهرها (مشكلة حضارة)، وحلها هو استعمال مفاتيح أساسية هي الإنسان والتراب والزمن، ممتزجة بالفكرة الدينية؛ بها يمكن تحقيق النهضة والدخول إلى التاريخ. وقدم عرضًا نقديًا لنظريات بناء الحضارة، دارسًا أطوار الحضارة الإسلامية من خلال رصد العلاقة بين الفكرة وحاملها، معتمدًا على التحليل النفسي والرصد الدقيق للصور الزمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين الفكرة الدينية والفرد والحركة والنشاط الذي ينبعث من تواصلهما لتأسيس شبكة روابط داخلية.

ويبين أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ومفككة أو ملفقة؛ بل هي جوهر متكامل ومتداخل ينتظم الأشياء والأفكار والروح والمظاهر، ويتجه نحو التاريخ الإنساني.

ISBN: 978-977-452-132-1

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO



DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT